جعفر پور قادری
اهدایی
۸۶/۹/۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
اما بعد فالعدالة لغة الاستواء كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر والاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة
او هما معا كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام وقد اختلف الاصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها
الوارد في كلام الشارع على اقوال الأول وهو المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه انها كيفية نفسانية باعثة
على ملازمة التقوى او عليها مع المروة وان اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية او الحالة او الهيئة او الملكة
ونسبه لاحقا في محكي النجيبية الى العلماء وفي محكي كنز العرفان الى الفقهاء وفي مجمع الفائدة الى الموافق والمخالف
وفي المدارك الهيئة الراسخة الى المتأخرين وفي كلام بعض نسبة الحالة النفسانية الى المشهور وكيف كان فهي عندهم
كيفية من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او عليها وعلى ملازمة المروة كما في كلام الاكثر
ونسبه بعض الى المشهور واخرى الى الفقهاء وثالث الى الموافق والمخالف الثاني انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي
او خصوص الكبائر وهو الظاهر من محكي السرائر حيث قال العدالة هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا ومن محكي
الوسيلة حيث ذكر في موضع منها ان العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر وعن
محكي ابن الصلاح حيث حكي عنه انه قال العدالة شرط في قبول الشهادة وتثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل و
الايمان واجتناب القبائح اجمع وعن المحدث المجلسي والمحقق السبزواري ان الاشهر في معناها ان لا يكون
مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية في افعاله وتروكه من
دون اعتبار كون ذلك عن ملكة الثالث انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق العدل
على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب
وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته الى ولده
انه لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته و
المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله تعالى فان الورع والكف

لا يكون

لا يكون الا عن كيفية نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك فتأمل وهو الظاهر من محكي النهاية حيث انه ذكر
مضمون صحيحة ابن ابي يعفور وكذا الوسيلة حيث انه قال العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق
والتقوى وعن الحلبي في الكافي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح فان الاجتناب خصوصا
مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك ومثله المحكي عن الجامع حيث اخذ في تعريف العدل الكف وتجنب
الكبائر ثم انه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران احدهما الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن
الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع الثاني حسن الظاهر ونسبه بعض
الى اكثر القدماء ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما طريقان للعدالة وذهب الى كل منهما جماعة
ولذا ذكر جماعة من الاصحاب كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في الجعفرية وغيرهما هذين
القولين في عنوان ما به يعرف العدالة مع ان عبارة ابن الجنيد المحكي عنه ان كل المسلمين على العدالة
الى ان يظهر خلافها لا يدل على وجوب الحكم بعدالتهم واوضح منه كلام الشيخ في النهاية حيث انه لم يذكر الا عدم
وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما ثم احتج باجماع الفرقة واخبارهم بان الاصل في
المسلم العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل نعم عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال
ان العدل في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا
في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان
يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة الى آخر ما ذكرها انتهى موضع الحاجة لكن الظاهر انه اراد كفاية عدم
معرفة الفسق في ثبوت العدالة لا انه نفسها وكذا من فسر العدالة بنفس الاجتناب لا بعدم العلم بالارتكاب
هذا كله مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر نفس العدالة لان ذلك يقتضي كون العدالة
من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضده اعني الفسق امرا
واقعيا لا دخل للذهن فيه وحينئذ فمن كان في علم الله يعلم مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم
ان لا يكون عادلا في الواقع وكذا لو فرض انه لا ذهن ولا ذا ذهن يلزم ان لا يتحقق العدالة في الواقع

لان المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني واما بطلان الملازمة فغني عن البيان وكذا لو اطلع
على ان شخصا كان في الزمان السابق مجتنبا في الظاهر لكل امر من المعاصي الكبائر ثم كان فاسقا ولم يطلع
ولا يثق كان عادلا فضلا عن فاسق عند الاطلاع فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين القولين لا يستقيم ان
يراد بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما يغني من ذلك ولا عبارتهما المحكية عنهما ولا يفهم ذلك
من كلامهما من يتتبع من مثل الشهيد والمحقق الثاني وابن فهد وغيرهم ثم ان الظاهر رجوع القول الاول الى الثاني
ايضا باعتبار ان الاجتناب مع الملكة لاتفاقهم ومراجعة مستندهم كالنصوص والفتاوى على انه تزول بارتكاب
الكبيرة العدالة بسببها وبحدوث الفسق الذي هو ضدها وح فاما ان يبقى الملكة ام لا فان بقيت ثبت
ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي فمراد الاولين من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا من شانها
ان يبعث ولو تخلفت عنها البعث لعلة الهوى وتسويل الشيطان ويوضح توصيف الملكة في كلام بعضهم
بل في معقد الاجماع الاتفاقي بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بلا اشكال واوضح منه
تعريفها الشهيد في باب الزكوة من نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا
يقع منه الكبيرة ولا اصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيان لقوله تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا وقد
توضيحي للملازمة نعم سوق الكلام في ان العدالة هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة او كلاهما
حتى يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة في الاحوال وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة
انما المهم بيان مستند هذا القول وعدم كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة
كما هو ظ من عرفت حتى يكون من علم منه هذه الصفة عادلا وان لم يكن فيه ملكتها ويدل عليه مضافا الى الا
فتوى والاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة بل عدم الخلاف بناء على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى
المش كما لا يخفى والى ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد ترك المعاصي
في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك واعتبار المامونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها
مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة

فيه

فيه وفي الامام وصحيحة ابن ابي يعفور حيث سئل ابا عبد الله ع وقال بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان
ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار الى اخر الرواية فان الستر والعفاف والكف
قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها وقد يكون اعم
اذا كان من المعرفات الجعلية كما جعل ع في هذه الصحيحة الدليل على كون هذه الامور كون الشخص ساترا
لعيوبه ودعوى ان ظ السؤال وقوعه من الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلا والصفات
المذكورة ليست امارة بل هي على هذا القول عين ماهيتها فيدور الامر بين حمل السؤال على وقوعه من المعرف المنطقي
لمفهومها بعد العلم اجمالا وهو خلاف ظ السؤال وبين خلاف ظ اخر وهو حمل الصفات المذكورة على
مجرد ملكاتها فيكون ملكتها معرفة وطريقا للعدالة بعد معرفتها وح فلا يصلح ان يراد بها الانفس
اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني مدفوعة اولا يبعد ارادة مجرد الملكة
من الصفات المذكورة على تقدير ارادة المعرف المنطقي الشارح لمفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصا
بملاحظة ان طريقة ملكة ترك المعاصي لتركها ليست امرا مجهولا عند العقلاء محتاجا الى السؤال خصوصا
بملاحظة قوله ع في ما بعد والدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فانه على ما ذكر يكون امارة فيكون
ذكر الامارة الاولى اعني الملكة خاليا عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها اذ لا حاجة غالبا الى ذكر
امارة يذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فان المناسب بل اللازم
ان يذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات طريق اظهر واوضح للناس في احوال الناس ويؤيد ما ذكرنا
انه لا معنى محصل ح لقوله بعد الصفات المذكورة ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار
لان الصفة يعرف ما راجع الى العدالة بان يكون معرفا مستقلا واما راجع الى الشخص بان يكون من
تتمة المعرف الاول واما ان يكون راجعا الى الاثر وما عطف عليه ليكون معرفا للموصوف وقوله والدليل
على ذلك امعرف ثالث وهو ابعد الاحتمالات وعلى اي تقدير فلا يجوز ان يكون امارة على العدالة لانه

هذا القول نفس العدالة والحاصل ان الامور الثلثة المذكورة من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف
الشرعي في اصطلاح الاصوليين ثم المراد بالستر هنا غير المراد في قوله ع فيما بعد والدليل على ذلك كله ان يكون
ساترا لعيوبه والا لم يعقل ان يكون احدهما طريقا للاخر بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء والعفاف
قال في الصحاح رجل ستير اي عفيف وجارية ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله وبالستر
فيما بعد الاستحياء من الناس ولذا ذكر القاضي ان العدالة تثبت بالستر والعفاف واجتناب القبائح
اجمع وبقي الكلام في بيان الاظهر من الاحتمالات الثلثة المتقدمة في قوله ع ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار وان الاجتناب هل هو تتمة او هو معرف لمعرف او للموصوف بالفتح لكن الثاني
في غاية البعد سواء حمل المعرف على المنطقي او الشرعي لابتنائه على الاول منهما على الاول فلعدم كون
الامور المذكورة امورا خفية متساوية في البيان لمفهوم الاجتناب فلا يحسن جعله طريقا اليها وشارحا
لماهيتها واما على الثاني فلبعد بناء على المعرف المنطقي والشرعي لانه يريد باجتناب الكبائر الا
عن ملكة فليس امرا مغايرا للمعرف الاول فذكره كالتكرار وان اريد نفس الاجتناب ولا عن ملكة فلا
معنى لجعله معرفا منطقيا لانه اما ان يراد من المعرفين كليهما معنى واحد واما ان يراد من كل منهما معنى
وعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني تغاير الشارحين لمفهوم واحد وكذا لا يجوز جعله معرفا شرعيا
لان حاصله يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى كونه عن ملكة وهذا ابعد لوجهين الاول ان
معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر ليس باسهل من معرفة الملكة بل معرفة الملكة اسهل من معرفة الاجتناب
فلا يناسب جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم
على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فلو جعل طريقا ظاهرا او في المعلوم
انه جعل الاجتناب الواقعي طريقا يستدرك سبب جهل عدم العلم بالارتكاب طريقا بل اللازم خلافه اما
ثانيا او اولا لانه جعل الاخص طريقا بعد جعل الاعم مستدرك وهذا كما ترى ان امارة العدالة عند الجهل
بها الايمان فان جعل الايمان الواقعي طريقا مستغنا عنه بل اللازم قوله ع حتى يحرم

المسلمين

المسلمين
تفتيش ما وراء ذلك انه لا يجوز التوسل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لانه يتوقف على الفحص
عن احواله فيثبت من جميع ذلك ان الاظهر الاحتمالات المتقدمة هو كونه تتمة للمعرف بان يجعل المراد من
كف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي يتبادر عند الاطلاق نسبتها الخاصة
الى احدى الجوارح المذكورة فان المتبادر من معصية البطن هو اكل الحرام ومن معصية الفرج الزنا
ومن معصية اليد ظلم الناس ومن اللسان الغيبة والكذب فيكون ذكر الكف من قبيل التعميم بعد
التخصيص وعطف الستر والعفاف من قبيل ذكر الاجمال الصفات النفسانية الموجبة لها ويحتمل ان
يراد بالستر الاستحياء المطلق بالعفاف التعفف عن مطلق المعاصي وبالكف الكف عن الذنوب ويكون
ذكر الجوارح الاربع لكونها اغلب ما يعصى به من بين الجوارح وح فيكون قوله ويعرف باجتناب الكبائر
من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر
في العدالة ثم المش بين من تاخر من العلامة اعتبار المروة في مفهوم العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة
تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو الذي يظهر من عبارة ط حيث ذكر ان العدالة في اللغة
ان يكون الانسان متعادل الاحوال ومتساويا في الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا
في احكامه انتهى بناء على ان العدالة في الدين والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام غير الشيخ
ممن تقدم على مة فلا دلالة فيه بل ولا اشعار على ذلك نعم ذكر ابن الجنيد في شرايط قبول الشهادة وكذا ابن
حمزة في موضع من الوسيلة بل كلام الاخير المتقدم في صدر المسئلة كالكلام المفيد والحلي المتقدم ذكرهما
دال على اعتبارها واما الصدوقان فهما وان لم يفسرا العدالة الا ان كلامهما المتقدم من انه لا يصلى الا
خلف رجلين احدهما من يثق بدينه وورعه والامانة والاخر من يتقي سيفه وسوطه ظ في عدم اعتبار
المروة في العدالة بناء على ان اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم قد اخذ القاضي الستر والعفاف في
العدالة بناء على ما سياتي من انه لا يبعد استظهار اعتبار المروة من هذين اللفظين وذكر في الجامع
العدل الذي يقبل شهادته هو البالغ العاقل المسلم العفيف الفعل الساتر لنفسه فان حصلت العفة
صغيرة تقييدية كان العقل الذي عرف لكان استظهار المروة منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون عدالة

الامام ومستحق الزكوة والاكثار ماخوذة في مطلق العدالة ومنه لم يعتبر المروة المحقق في الشرايع والنافع و
تبعه العلامة في الارشاد وولده في موضع من الايضاح وعرف الشهيد قده في نكت الارشاد العدالة بانها
من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها هيئة تبعث على ملازمة التقوى وظاهره ان العدالة مطلق في الاصطلاح
على ما لا يوخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان المشهور بين من تقدم على العلامة عدم اعتبار المروة
في العدالة خصوصا المعتبرة في غير الساق لم يستبعد ذلك منه لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ و
اما الشيخ فالعدالة المذكورة في كلامه لا ينطبق على ما ذكره المتاخرون لانه اخذ فيها الاسلام والبلوغ والعقل
وهذا ليس معتبرا عند المتاخرين وان كان العادل عندهم من افراد البالغ العاقل المسلم لكن العدالة من
حيث الاسلام والكمال ليس جزءا للعدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حده
فالظاهر انه اراد بالعدالة صفة جامعة للشرايط العامة لقبول الشهادة وكيف كان فالمتبع هو الدليل
وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في العدالة المعتبرة في الامام وان المعتبر فيه العدالة والاستقامة في الدين
لان الدليل على اعتبار العدالة في الامام اما الاجماعات المنقولة واما الروايات اما الاجماعات فلا
ريب في انها ظاهرة في العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف
في اخذ المروة في العدالة يوجب حمل العدالة في كلام مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان
المراد العدالة المطلقة التي يعتبرها في المبسوط لم يحتج الى اعتبار البلوغ والعقل في الامام مستقلا و
دعوى انه دعوى الاجماع انما وقعت من المتاخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكل من ادعى الاجماع
يحمل على ما هو اللفظ في مذهبه مدفوعة بعد تسليم ما ذكره كليته بان الاجماع اذا فرض دعواه على العدالة
الماخوذة فيها المروة فهي موهونة بعدم حمل الفقهاء كما عرفت الخلاف وان كانت المستند الروايات
فنقول انها بين ما دل على اعتبار العدالة والظاهر منها هي الاستقامة في الدين لانها الاستقامة المطلقة
لكن الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا
بانها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة العادات
الملحوظة عند الناس حسنا او قبحا وعابرتها يمكن ان يستدل لاعتبارها في العدالة المستعمل في كلمات

الشه

الشارع صحيحة ابن ابي يعفور وتحمل الدلالة يمكن ان يكون فقرات منها قوله عم بان يعرفوه بالستر على ان يكون المراد
منه ستر العيوب الشرعية والعرفية ومنها قوله وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على منافاة
المروة عند الناس لشهوات الجوارح ومنها قوله والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه الخ
وقد تمسك بكل واحدة من هذه الفقرات بعض من عاصرناهم وفي الكل نظر اما الفقرة الاولى فلما عرفت
سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي وانما يراد به صفة مرادفة للعفاف كما سمعت من الصحاح
كيف وقد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى
ان المتبادر من الستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية فلا يحتاج الى حذف المتعلق للعموم وبهذا
يجاب عن الفقرة الثانية فان الظاهر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها لا الاطلاق بما يشتهيها
واما الفقرة الثالثة فان الظاهر من كف الجوارح نفسها اولا ان المتبادر من العيوب هي ما تقدم في الفقرة
السابقة ما اخذ تركها في مفهوم العدالة لا جميع النقائص من الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية
للمروة والا لزم تخصيص الاكثر اذ الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرها الذي لا يعتبر في العدالة
تركها ولا في طريقها سترها كالقطرة في جنب البحر فلابد من حمله على المعهود المتقدم في الفقرات السابقة
فكان الامام عم لما عرف العدالة بملكة الكف والتعفف عن الكبائر جعل سترها عند المعاشرة والمخالطة طريقا
اليها وثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من تتمة طريق العدالة ماخوذة في
نفسها فيكون فيه دلالة على ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب الحكم
ظاهرا بعدالة الرجل التي تقدم معناها في الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا ما لو اطلعنا على ذلك الشخص
بحيث لا يحتاج الى الطريق الشرعي وعلمنا منه صدور منافيات المروة لم يحكم بعدالته لان الوصول الى الحكم
المدعي بالطريق يغني عن الطريق فلا يرد دلالة على ما اتصل الذي ذكره بعض متاخري المتاخرين من انه
لو كثر فعل منافي المروة من قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والاصرار كان
معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في تحقيقه ليس تفصيلا في اعتبار المروة في نفس العدالة
بل قول بتقييده لما لا يوجب الوهن في حسن الظاهر الذي هو طريق اليها ثم ان الذي يخطر بالبال انه كان

ولابد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة بناء على ان المذكور فيه جعلها لابد ان يكون مطردا فيكون فيه ترك
الوهن لاعتبار ما يعتبر مخل بطردها فان الانسان يمكن ان يدعي انه انما يستفاد من لفظي الستر والعفاف الا
المعنى واحد كما عرفت من قول الصحاح رجل ستير اي عفيف وجارية ستيرة فيكون المراد بالستر ما عرفت
الحديث المشار المذكور في الكافي في باب جنود العقل والجهل مقابلا للتبرج المفسر في كلام بعض المحققين
شراح اصول الكافي بالتظاهر بالقبيح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة ما يستهجن في
العرف فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في عداد القوة الشهوية المسماة بالعفيف
ان ما يحصل من عدم تعديلها عدم المروة وظاهره ان المروة لازمة للعفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها
في العدالة هل يقوي المراد بها عند اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر ففعل منافيها يوجب زوال
العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرره كما في ارتكاب الكبيرة لانه لازم تفسيرهم للعدالة بالملكة المانعة من
الكبائر ومنافيات المروة او الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع
الفعلي دون الشأني نعم يكون بعض الافعال لاينافي المروة بمجرده ولذا قيدوا منافاة الاكل في الاسواق
بصورة عدم وقوع ذلك مرة لانه لا يتوهم وقوعه نادرا او للضرورة او من السوقي لمعناه فتوهم عطف
الضرورة والسوقي لانه لاينافي المروة لا انه مع منافاة المروة لايوجب زوال العدالة دون الفسق
فائدة المروة اذا كانت غير ملكة الاجتناب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق ومن جميع ما ذكرنا
يظهر ما في كلام سيدنا شيخنا حيث انه بعد ما انتهى اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة
قال ان محل الكلام في ان منافيات المروة هل يوجب الفسق بمجردها كالكبائر او بشرط الاصرار والاكثار كالصغائر
او تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة في الحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد
بكلام جماعة من مثل الاكل في السوق بالغلبة والدوام وكلما يدل على ما للاشعار بان المراد من الفسق مجرد عدم
العدالة دون الفسق المتكرر في كلام الشارع والمتشرعة لكنه تعسف واعتمد منه توجيه كلامهم بما ذكره من الوجوه الثلثة
في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد بمنافيها ما ينافي جنس الاعم من المروة والاكثار ومعناه ان منافيات
المروة بجنسها هل يزيل العدالة بمجرده او بشرط الاكثار وهو كما ترى ثم انه قد تلخص ما ذكرنا من اول المسئلة

الاهنا

الى هنا ان الاقوى الذي عليه معظم الفقهاء والمتاخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب
التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قويناه وعرفت ايضا ان القول بانها عبارة عن الاسلام وظهور الفسق
غير ماخوذ من كلام احد من علمائنا وان كان ربما نسب الى بعضهم كما عرفت وعرفت ما فيه وكذا القول بانها
عبارة عن حسن الظاهر غير مصرح في كلام واحد من علمائنا وان نسب بعض متاخري المتاخرين الى كثير بل الى
الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لم يذهب اليه الا القليل وقد عرفت الادلة بقي الكلام
فيما اورد على القول بالملكة وهي وجوه الاول ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره قده على ما حكاه عنه
بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي بمعنى صعوبة الصدور والاستحالة ربما يكون
نادرا بالنسبة الى نادر من الناس ان فرض وتحقق ويعلم ان العدالة مما تعم به البلوى ويكثر اليه الحاجات
في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر كما يقولون لزم الحرج واختل النظام مع
ان القطع حاصل بانه في زمان الرسول والائمة ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار الكثيرة
يحصل القطع بان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار الكثيرة يحصل القطع بان الامر لم يكن كما ذكروه
فانا نشاهد ولا في امام الجماعة ويؤيده ما ورد في ان امام الصلوة اذا احدث او حصل له مانع اخر واخذ
بيد اخر واقام مقامه انتهى وقال السيد في شرح الوافية بعد ما حكى عن المتاخرين ان العدالة هي الملكة
الباعثة على التقوى والمروة بالفعل اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلادة و
الجربزة يسمى حكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا
اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كما انها تحصل من الفعل والانفعال
بين طرفي هذه القوى والكيفيات ويتوقف كل واحدة منها وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة واما
اشتراط تحقق هذا المعنى حيث اعتبار العدالة فلم اطلع على دليل يعطى لهم فضلا عن القطعي وصحيحة
ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمئنان التام في اجتناب الذنب في الواقع الا
فيمن يعلم او نظن حصول تلك الملكة فيه وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعد ان هذه الصفة الحميدة يكون

يكون في الادعى الذي لا يستمع له مع عشرة لا نادرا لان التعديل المذكور يحتاج الى المجاهدات شاقة مع
تأييد رباني وان الاحتياج الى العادل عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البحر والبر حفظا لنظام الشرع ثم
قال لا يقال انه وان اعتبر الملكة ولكن يحصل حسن الظن بعدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة و
الاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القائل بالملكة فلا يعرف
العدالة بهذا الذي ذكره ملازمة للنزاع في ان العدالة ماذا انتهى موضع الحاجة والجواب عن ذلك كله
انا لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة او ملكة نفسانية الا الصفة النفسانية الحاصلة من خشية الله
بحيث يردعه عن المعصية وتوضيح ذلك ان ترك المعاصي قد يكون لعدم الابتلاء بها وقد يكون مع الابتلاء
بالمعصية للدواعي النفسانية لا لخوف الله تعالى وقد يكون لعدمها الابتلاء بها وقد يكون مع الابتلاء بها
لمانع خوف حاصل في قلبه على سبيل الاتفاق تمنعه من الاقدام على المعصية حتى اذا تكرر في زمان طويل
معاصي كثيرة ابتلي بها كان الترك في كل مرة مستندا الى حالة اتفقت له في ذلك الزمان وقد يكون
ترك المعاصي وامرة مستمرة في الزمان الذي ابتلي فيه بالمعاصي وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية
او الصفة الراسخة في مقابل الثلاثة الموجودة في الثالث قال العلامة في نهاية الاصول على
ما حكي عنه في بيان طريق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر له
احواله ويطلع على سريرة امره بتكرر المعاشرة حتى يظهر له القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه يمنعه
عن الكذب والاقدام على المعصية انتهى ثم ان العبرة بكون تلك الحالة باعثة وهي الحالة المتعارفة لكل
دون حال كال فقد يعرض للشخص حالة لا يبالي من نفسه مخالفة الشهوة او الغضب لقوة تهيج القوة
الشهوية او الغضبية او غلبتهما وعليه يحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سئل عن نفسه اذا ابتليت بامرأة
مع اجتماع جميع ما له دخل في رغبته الى الزنا فلم يجب بقوة بعدم الفعل بل قال اسأل الله ان لا يبتليني
بذلك فان عدم الوثوق بالشيخ في مثل هذا الفرض الخارج عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه اذ
مراتب الملكة في القوة والضعف متفاوتة ولتوضيح هذا المقصد ما يعتبر في العدالة اذ في المراتب وحتى حالة

التي

التي بعد الانسان لها مراتب من الهوى في اول الادوار صارت ملكة بعد ذلك ومن هنا تصدر الكبيرة
من ذي الملكة كثيرا وكيف كان فالحالة المذكورة عزيزة في الناس ليس في الندرة على ما ذكره الوحيد بحيث
يلزم من اشتراطه والعادة ما عداه اختلال النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئا يلزم
منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذ المفروض انه لا خفاء في الملازمة ولا في بطلان اللازم وهو
الاختلال بل الانصاف انا لا نقتصر على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق اكثر
الناس وكيف يحصل الوثوق في الاقدام على ما انا طالبه بالعدالة من لا يبقى فيه ملكة ترك الكذب والخيانة
فيمضي قوله في دين الخلق ودنياهم من الانفس والاموال والاعراض ويمضي فعله في الايتام والغيب والفقراء
والسادة قال بعض السادة ان الشريعة المنيفة التي تبعث من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا مرة
بل بلا ابا كيف يحكم بقتل النفوس وجراحاتهم وقطع ايديهم وحبسهم واخذ اموالهم وازواجهم وكونهم بمجرد
شهادة من يجهل حاله من دون اختباره واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة عبارة عن تعديل
القوى الثلث قوة الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة لا تتوقف على الحكمة والعفة
والشجاعة فلا اظن ان الفقهاء يلتزمون ذلك في العدالة كيف وظاهر تعريفهم لها بالحالة النفسانية تنطبق
على الحالة التي ذكرناها وهي الموجودة في كثير من الناس ودعوى ان ادخالهم المروة في مدلول الملكة وجعلهم
العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث على المروة ظاهر في اعتبار ازيد من الحالة النفسانية
المذكورة التي ذكرناها منشأ من خشية الله تعالى فان هذه الحالة لا تبعث على مجانبة الكبائر والاصرار على
الصغائر ولا تبعث على مراعاة المروة مدفوعة اولا بما عرفت من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة
وثانيا ان اعتبار الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والمروة عن ما ذكره السيد لا يعني لان المراد منها
الاستحياء عن الخلق موجود في اكثر الخلق كما ان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة
فكذا الفقهاء عبروا عن الاستحياء عن الخالق والمخلوق بالعدالة لانها استقامة على جادة الشرع
الموجب لكونه خروج عن احد الجادتين هذا مع ان جعل حسن الظاهر طريقا الى هذه الصفة ادل

يستهل الامر في الغاية حتى كاد لا يرى عمرة لجعل العدالة هي الملكة كما تقدم من السيد المحقق وكيف يتفاوت
الامر في اختلال النظام واستقامته بين جعلها الملكة وجعل حسن الظاهر بها والثاني ان الحكم بزوال العدالة
عند عروض ما ينافيها من معصية او خلاف مروة ورجوعها بمجرد التوبة مبنيا في كون العدالة هي الملكة وما
في الجواب من ان الملكة وما يوثر في الجواب من ان الملكة لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا ان الشارع
جعل الامر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالاجماع وجعل التوبة رافعة لهذا المزيل وبالجملة فالامر تعبدي
فيه انه مخالف لتصريحهم بالزوال والعود والجواب بما تقدم من ان العدالة ليست عندهم هي الملكة المقتضية للتقوى
والمروة الجامعة بما يمنع من مقتضاها لان قولهم ملكة تبعث او تمنع يراد بهما المنع والبعث الفعلي وبدل عليه
ما في كشف الارشاد على الظاهر ما اليه في الملكة اذا لم يكن معها المنع الفعلي ليست عدالة ولو ابيت الا عن ظهور
عباراتهم في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا بقيد الخلو عن المعارض والمانع فيكفي في ارادة الملكة المقتضية
الخالية عن المانع تصريح نفس ارباب الملكة كغيرهم بان نفس العدالة تزول بمواقعة الكبائر ولذلك ذكرنا
انه لا فائدة بكون العدالة مجرد الملكة من غير اعتبار للمنع الفعلي واما التوبة فانما هي ترفع حكم المعصية وجعلها
كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة حقيقي وعودها بالتوبة تعبدي بل يحتمل ان الندم على المعصية
بعد صدورها يعيد الحالة السابقة وهي الملكة المقتضية بالمنع اذ لا نعرف حقيقة بين من تمنع ملكته عن ارتكاب
المعصية وبين من يوجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى فحالة الندم بعينها هي الحالة المانعة فلا جرم لان السخص
حين الندم على المعصية من حيث انها معصية كما هو معنى التوبة يمتنع صدور المعصية منه فالشخص النادم متصف
بالملكة المانعة فلا يخلو من لم يندم فتأمل والثالث ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض
لا ينافي على القول بان العدالة هي حسن الظاهر واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل انما يشهد من جهة حصول
له بعد طول المعاشرة والاختبار او بعد الجهد في تتبع الاثار يقطع بصدور الخطأ عنه وبرشد الى ذلك تعليلهم
بالتقديم بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقناه وصدقنا المعدل لانه ربما يمنع من وقوع ما يوجب الجرح بان
يكون كل منهما المطلع على ما يوجب الجرح لا ان خبر ان المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن العلم بالملكة وما هو

يعلم

عليه نفس الامر والواقع فيجب تقديم الجرح حتى ونصدقهما معا جمع بين المتعارضين فتأمل فانه دقيق دقيق
والجواب ان عدم الكبيرة ماخوذ في العدالة اجماعا على ما تقدم اما لكونه قيدا للملكة على ما اخترناه واما لاخذه في
العدالة المترتب على الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذة لم يكن الجارح معارضا له
وكيف كان فاعتماد المعدل على هذا الاثر العدمي الماخوذ في تحقق العدالة ليس الا على اصالة العدم او اصالة العصمة
او قيام الاجماع على ان العلم بالملكة بمجرده طريق ظاهري للحكم بتحقق ذلك الامر العدمي والحاصل ان الاجماع
منعقد بل النص على انه يكفي في الشهادة على العدالة بعد العلم بالملكة او حسن الظاهر على الخلاف في معناها عدم
العلم بصدور الكبيرة عنه ولا يعتبر علمه او ظنه بانه لم يصدر عنه كبيرة الى زمان اداء الشهادة وعلى هذا فاحد
جزئي الشهادة وهو تحقق ذلك الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري وهو مستند شهادته ومن المعلوم ان
شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق الظاهري فاذا تعارضهما انما هو باعتبار تحقق هذا الامر العدمي وعدم
تحققه والا فليس الجارح ليقول لا ينكر الملكة بل يعرف بها فنفي الشهادة في المقام على ما اخترناه من اخذ الاجتناب
قيدا للملكة نظير شهادة احدى البينتين على انه ملكه قد اشتراه من المدعي تعويلا على اصالة صحة الشراء و
شهادة البينة الاخرى بانه ملك للاخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحة وعلى القول
بكونه جزء للعدالة بالدليل الخارجي يكون نظير شهادة احدهما بالكسر لاحدهما وشهادة الاخرى بانتسابه الى
الاخر وكيف كان فالمعدل يقول انه ذو ملكة لم اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد اطلعت على صدور
المعصية الفلانية فشهادة المعدل مركبة من امر وجودي وعدمي وشهادة الجارح تدل على انتفاء ذلك الامر
العدمي فالتعارض انما هو في الجزء الاخير ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت نعم لو اعتبرنا في المعدل
الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع فلا بد اما من ترجيح الجارح لاستناده الى القطع
الحسي بخلاف المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق والرجوع الى
الاصل كما انه لو اعتبرنا في المعدل العلم او الظن بكون الشخص بحيث لو فرض صدور الكبيرة عنه بادر الى التوبة
البتة كان المناسب تقديم المعدل لان غاية الجرح صدور المعصية لكن المعدل يعلم او يظن بصدور التوبة عقيب

المعصية على فرض صدورها لمكان الخارج ستنزل في نفسه الى صدور الكبيرة وعدم العلم بالمزيل وهي التوبة
المزيل فانه لم يشهد بعدم صدور المعصية الا انه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية ومنها ماذكره في مفتاح
الكرامة من اطباق الاصحاب الى السيد والاسكافي على صحة صلوة من صلى خلف من يثق بدينه اوفسقه وبه نطقت
الاخبار فوق كلامهم وجه [illegible] فان هذا الحكم لكون العدالة هي الملكة دون حسن الظاهر ولم لا يجوز ان يكون العدالة
كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالاثار الظاهرية ويعمل فيه على انها فاذا انكشف الخطاء بعد [illegible] الاثر عكس
اثر بعض تلك الاثار وعدم انتقامها فان تلك تقتضي ظهور الادلة في كون العدالة شرطا واقعيا بعد
ما دل على صحة الصلوة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا غير قابل لانكشاف الخلاف لا الملكة الواقعية
والا لوجب الامر بالاعادة لشرط تحققها في الواقع عن ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية واما انتفاعا على ظاهرها
من كونها شرطا علميا وكلاهما مخالفان للاصل مثبتا ولا انه قد تقدم انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهريا
مثل حسن الظاهر ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والا خرجا عن التضاد لاجتماعهما حينئذ في حسن ظاهره وفي نفس
فاسقا في الواقع مع ان تضادهما من بديهيات العرف فانهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطلاع على فسق
الامام بل يقولون انه تبين فسقه ولذا عبروا في المسئلة المتقدمة بقولهم اذا تبين فسق الامام وثانيا انا
لو سلمنا امكان ذلك وعدم امتناع من كون نفس العدالة الواقعية حسن الظاهر وان فرض فسقه واقعا لكن نقول
ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة بضميمة ادلة اشتراطها الظاهرة في كونها شرطا واقعيا لان الدليل
على اشتراط العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة
ومعلوم انهم يجعلونها شرطا علميا ثم ارباب حسن الظاهر يجعلونها شرطا واقعيا هذا لا ظهر مع ان معقد الاجماع
المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها قال ظهور العدالة معتبر عند علمائنا وظاهره كونه شرطا
علميا عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي قد يظهر وقد لا يظهر ولا ينطبق
الا على الملكة وهو مصرح عنده وعند غيره شرطا واقعيا واما الاخبار فما دل على اعتبار الوثوق بالدين فدلالته
على كون العدالة شرطا علميا واضحة الدلالة منها على اعتبار [illegible] العدالة ظاهر في صورة اعتبار العلم [illegible]

مثلا

منها الا انه اذا كان الامام عادلا فافضل كذا ملاحظة وتامل هذا مع ان صحة صلوة المأموم لعيث جماعته فقد جاءت
السيد المرتضى في المسئلة بناء على ان العدالة شرط واقعي يتبين انتفاؤها واحتج القائل بالصحة بانها صلوة شرعية
في ظاهر الحكم فيجب [illegible] ثم انك قد عرفت غير مرة ان القول بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع
كونه غير معقول كما عرفت غير مصرح به في كلام احد بل ولا ظاهر ولا موهم اليه نعم يظهر من المحكي عن بعض كلمات جماعة
الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق وكذلك كون العدالة نفس حسن الظاهر غير معقول لما عرفت من
مضادتها مع الفسق الجامع لحسن الظاهر والشيخ ممن يمتنع ان يسند بالجامع عنه ومع ذلك فهو غير مصرح به في
كلام احد من المتقدمين وان دارت حكايته عنهم في السنة بعض المتأخرين وحيث انه حكى هذا القول عن جمهور
بعض القدماء باسمائهم فلا باس ان نشير الى عدم هذه الحكاية للواقع بالنسبة الى من وصل الينا كلماتهم فمن
حكي عنه هذا القول المفيد في المقنعة حيث ذكر ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله ولا يخفى
ان ظاهر هذا الكلام واحكان تفسير العدل الواقعي بمن عرف بالدين والورع لانه اتصف بهما في الواقع لكن
لا يخفى ان تحقق الدين في نفس الامر معتبر في العدالة انما يحتج من قال بان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور
الفسق والكلام انما هو في الورع عن محارم الله وانه معتبر في الواقع او في الظاهر فيما يظهر للناس من احواله فلا
بد ان يراد من العبارة تفسير العدل المعروف المعلوم عند الناس الذي يترتب عليه الاحكام دون العدل النفس الامري
مع قطع النظر عن كونه معلوما فالمراد ان العدل المعروف عند الناس من كان معروفا بالدين والورع نعم لو اتم
اصالة الاسلام الواقعي ليثبت غير معتبر في العدالة الواقعية كان العدالة عنده حسن الظاهر من حيث الدين و
الورع لكن الكلام من حكايته هذا القول هو القاء الواقع ونفس الامر بالنسبة الى الورع لا الدين وممن حكي
عنه هذا القول الشيخ ره في النهاية حيث ذكر ان العدل الذي يقبل شهادته من كان ظاهره ظاهر الايمان ثم
يعرف بالستر والعفاف وظاهره ارادة معلوم العدالة كما لا يخفى ومما ذكر يعلم حال حكاية هذا القول عن
القاضي حيث اعتبر في العدالة الستر والعفاف وحال الحكاية عن الحلبي حيث اعتبر فيها اجتناب القبائح اكثرها
هو امر واقعي وحال عبارة الجامع حيث اعتبر فيها التعفف واجتناب القبائح ولا يخفى في كلام غيرهم وبالجملة

فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام احد من الفقهاء وسيأتي تمام ما يمكن ان يوجه به هذا القول هذا كله مضافا
الى ان مجرد وجود القائل لا يثبت القول بل لا بد له من الدليل ولم نجد في الادلة ما يدل على كون العدالة هي ضد
الفسق مع مجرد حسن الظ وانما استدل له بعض متأخري المتأخرين باخبار دلت على اشتراط قبول الشهادة بالصفة
الواقعية التي لا دخل للظهور فيها في تحققها وان كان للظهور فيها دخل في ترتيب احكامها كما هو شأن كل صفة
واقعية بالنسبة الى الشجاعة والكرم بل العصمة والقوة ونحوها مثل قوله لا بأس بشهادة الضيف اذا كان
عفيفا صائنا ولا بأس بشهادة المكاري والجمال والملاح اذا كانوا صلحاء وما ورد في تفسير العسكري
من انه اذا كان الرجل صالحا عفيفا مميزا محصلا مجانبا للمعصية والهوى والميل والتحامل فذلك الرجل
الفاضل وصحيحة علي بن ابي يعفور التي قد عرفت دلالتها وبين ظ في ان حسن الظ يوجب الحكم على الشخص بالعدالة
وقبول الشهادة فهو طريق اليها لا نفسها مثل قوله من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم
فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله من صلى الخمس في جماعة
فظنوا به كل خير وما ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها فعدلت وما ورد ان
الشاهد اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه وفي قبول شهادة القابلة
المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا يسأل الا عن من تجيء به شره واما غير ذلك مما دل على ترتب آثار
العدالة على حسن الظ وهذا شيء لا ينكره اهل الملكة فانهم يجعلونه طريقا كما هو ظ قوله في صحيحة ابن ابي
يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظ في اعتبار الصفة النفسانية والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه
ومن هذه الصحيحة ونحوها مثل قوله ظهرت عدالته يظهر اندفاع ما يقال من ان ظ اشتراط قبول الشهادة
كما دلت عليه تلك الاخبار بصفة ما دل على اشتراطها بالعدالة هو اتحاد العدالة وحسن الظ للاجماع على عدم
كونهما شرطين متغايرين لكون حسن الظ طريقا الى العدالة لا على وجه الاتحاد كما اذا ورد انه يشترط طهارة ثوبه
العدالة وورد ايضا لا يشترط فيه حسن الظ فهو يحصل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهرية التي علمنا الآن
في ظاهر الحال فان قلت ان اراد اهل الملكة من كون حسن الظ طريقا كونه طريقا تعبديا فيها افادة الظن بالملكة

او عدم

او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا
جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله في تحريم اسواق المسلمين
كلوا ولا تسألوا ومثل قوله فظنوا به كل خير حيث ان الامر بالظن بما انه غير مقدور راجع الى ترتيب آثار الظن
وان لم يحصل هو وقوله ظهرت عدالته الظاهر في وجوب المعتقد بعدالة ذلك الشخص وقوله ممن لم تره بعينك
يرتكب المعصية فهو من اهل العدالة والستر وغير ذلك وان ارادوا انها طريق تعبدي بمعنى كونه انه يحكم بجميع
الاحكام عند الاطلاع على حسن الظ فيكون حسن الظ عدالة شرعا كما ان مستصحب العدالة عدل شرعا انتفت
الثمرة بين القولين لانه لا تفاوت بينهما بناء على ما يراد من جعل العدالة حسن الظ كون حسن الظ عدالة شرعا
كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك فيها فقدها عدالة شرعا فقولهم العدل من كان معروفا بكذا نظير
قولهم المسلم من اظهر الشهادتين فالمراد بالعدالة المعتبرة عندهم بحث الظ هي العدالة الظاهرية لانها التي
يترتب عليها الآثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا يتيسر شيئا بل يعامل معها
معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول بحسن الظ لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية الناشئة
عن الملكة او مجرد الاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات ولو من دون الملكة على الاختلاف
المتقدم من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظ طريقا تعبديا الى ذلك المعنى الواقعي بحيث
كأنها صارت موضوعا مستقلا لا يلحظ فيه الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيسمى بالملا واسم ذي
الطريق عليه كما يطلق اسامي جميع الموضوعات الواقعية كالملكة والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة
والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلت اولا انه يجيء
في باب طرق العدالة انه يعتبر في حسن الظ افادته الظن بالملكة وان ما ذكر من الاخبار لا تنهض
على اثبات كونه من الطرق التعبدية التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق وثانيا انه لو سلمنا كونه طريقا
تعبديا كذلك لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة بحسن الظ كما هو ظ هذا القول لان مقتضى هذا التفسير عدم
ملاحظة الملكة اصلا حتى مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن بها وبالجملة

فهذا القائل ان اراد ان حسن الظاهر العدالة الواقعية ولا واقع لها غيره فهو غير معقول لما عرفت من اجتماعه
مع الفسق الواقعي الذي هو ضد العدالة وان اراد ان حسن الظاهر مع عدم الفسق الواقعي هي العدالة وان انتفت
الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة نفسانية باطنية وان اراد
انه طريق اليها فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا دليل عليه يعتد به ما ادعى من الاطلاقات
فلا يعدل لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه طريق اليها مع افادة الظن بالملكة فرجع بالوفاق وان تعدى
عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى العدم ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر صالحا للعدالة مع عدم
اناطته بافادة الظن بالملكة من جهة ان مراتب الظاهر مختلفة لان الظاهر والباطن اضافيان فالظاهر لاهل
البلد باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر لاهل المحلة باطن بالنسبة الى اهل البلد والظاهر للجيران باطن لاهل
المحلة والظاهر لاهل البيت باطن للجيران والظاهر لرفقة الشخص باطن لغيرها وقد يكون السلسلة بالعكس فلا
يظهر لرفقته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بيته ما يظهر لغيرهم والجواب عنه بعد تسليم دلالة النصوص وعدم
ورودها مورد الغالب من حصول الظن بالملكة معارضتها بما هو اخص منها مما دل على اعتبار الوثاقة بالامانة
والورع في الامام والشاهد مثل قوله المحكي عن فقه الرضوي لا تصل الا خلف رجلين احدهما من
تثق بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق
بدينه وامانته وقوله في تفسير قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء فان فيه التحقيق في ذلك ان ما دل
من اخبار حسن الظاهر على كونه مجوزا لقبول الشهادة كرواية يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق وليس
من قبيل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة تتحقق بظاهر او بمثل صحيحة ابن ابي يعفور ورواية علقمة
وقوله من عامل الناس فلم يظلمهم وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير فهو وان كان حاكما عليها
لكن يرد على الكل بعد الاغماض عما تقدم في سندها ودلالتها ان هذه كلها منصرفة الى الغالب وهو صورة
افادة الوثوق بالدين والامانة والورع مع ان هذا الكلام آخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق
بالورع اعتباره من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد

للوثوق

للوثوق بالدين والامانة والورع مع ان هذا الكلام آخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق بالورع
اعتباره من باب الموضوعية ويخصص به عموم كل ما دل على اعتبار طريق الى العدالة ولو كانت بينة شرعية فلا
يعمل بها الا مع اعتبار الوثوق لكن الانصاف ان الوثوق انما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظرا الى اعتبار العلم
في كثير من الموضوعات ثم ان الكبائر كثيرة يثبت ما هو احدها المنصوص المعتبر على انها كبيرة كما ورد في
بعض المعاصي وقد عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا من نيف وثلثين فانه كتب الى المأمون من
محض الايمان اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين
والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة
واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات
واللواط والشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين
والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسرة والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة
والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله تعالى والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب الثاني النص
المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد عليه النار في الكتاب او اخبر النبي او الامام بانه مما يوجب
النار لدلالة الصحاح المروية في الكافي على انها ما اوعد الله عليه النار بناء على ان العياذ بالله تعالى ما هو في كلام
المجيد فهو مقيد لاطلاق ما اوعد الله الثالث النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص
بقي لا من حيث عموم المعصية ليشمله قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ونحو ذلك بل اذا كشف الشيء
عن ايعاد الله تعالى مثل قوله من قال في مؤمن ما رأت عيناه او سمعت اذناه فهو من الذين قال الله تعالى ان
الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في الوجوه … ما في
صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروية في الكافي عن ابي جعفر الثاني عن ابيه عن جده يقول دخل عمرو بن
عبيد على ابي عبد الله فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال
له ابو عبد الله ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك

بالله ثم يقول الله تعالى ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تعالى يقول انه
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول فلا يأمن مكر الله الا القوم
الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا
بالحق لان الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا
والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا
والفرار من الزحف لان الله تعالى يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب
من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله تعالى يقول الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق
والزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا
واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة
والغلول لان الله تعالى يقول ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى
بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها
فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا
مما فرض الله تعالى لان رسول الله صلى الله عليه قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسول الله ونقض
العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه
وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم **الرابع** دلالة العقل والنقل على اشتداد معصية
ما ثبت كونها كبيرة او مساواتها لها لقوله تعالى والفتنة اكبر من القتل وفي الكذب شر من الشراب وكما ورد ان الغيبة
اشد من الزنا ومثل حبس المحصنة للزنا فانه من القذف بحكم العقل ومثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم
على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف **الخامس** ان يرد النص بعدم قبول شهادة فاعله كما ورد النهي عن
الصلوة خلف العاق لوالديه ثم لا اشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل الاجماع المحكي

عن الخبر

عن الخبر وغيره من النصوص الواردة **منها** انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فان
النفي في الصغيرة راجع الى خصوص وصف الصغيرة وان كان في الكبيرة راجعا الى نفي ذاتها حكما **ومنها** ما في
المجالس عن تحف العقول عن ابي جعفر عليه السلام في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله تعالى ولا يامن مكر الله الا القوم
الخاسرون بضميمة ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل
بن شاذان حيث عد الكبائر وعد منها الاصرار على الذنوب وفي رواية الاعمش المحكية عن الخصال عد منها الاصرار
على صغائر الذنوب اما الاشكال في معنى الاصرار والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي اعني الاقامة والمداومة عليه
وملازمته ولا اشكال في ان العاصي اذا تاب عن معصيته السابقة ثم اوقع معصية اخرى لم يصدق عليه الاصرار
ولو فعل ذلك مرارا واليه يشير قوله عليه السلام ما اصر من استغفر وكذا الحال في الكبيرة مع الاستغفار فيشترط في
صدق الاصرار عدم التوبة السابقة ثم انه اما يعزم على عوده مع فعله او لا مع فعله واما ان لا يعزم عليه وعلى
الثاني اما ان يفعل الغير واما ان لا يفعله وحكم الجميع انه ان كان عازما على العود فالظاهر صدق الاصرار حينئذ
عرفا وان لم يعد اليها وتؤيده مفهوم قوله ما اصر من استغفر وقوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى ولم يصروا والاصرار ان
يحدث الذنب فلا يستغفر ومن عده عليه السلام في حديث جنود العقل والجهل منها التوبة وجعل ضدها الاصرار
على ان في السياق كونهما مما لا ثالث لهما فتامل وفي حسنة ابن ابي عمير عن ابي الحسن الكاظم عليه السلام قال لا يخلد الله
في النار الا اهل الكفر والجحود والضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر
قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قلت يا ابن رسول الله
فالشفاعة لمن تجب على المؤمنين قال حدثني ابي عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه انما شفاعتي لاهل الكبائر
واما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير قلت يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر
والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن يرتكب الكبائر فليس بمرتضى قال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب
ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي صلى الله عليه كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنته وساءته سيئته فهو
مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى يقول ما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع قلت فكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب

كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه يستعاقب عليها الا انه يندم على ما ارتكب ومتى يندم كان تائبا مستحقا للشفاعة
ومن لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم
وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قوله ع ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانهم
لا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه والدين الاقرار بالحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه
من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيامة ويورده والكلام في الكبائر الا ان ظاهره انه لا فرق بينها وبين غيرها في
تحقق الاصرار لعدم الندم ثم ان عدم الندم وان جامع عدم الوقوع على المعصية كما لو تردد فيها او لم يلتفت
اليها الا ان هذه الصورة خارجة عما ذكرنا لما عن قوله من اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر يعني اذا لم يكن
توبة او عمل صالح اخر غير اجتناب الكبائر ثم الظاهر انه لا فرق فيما ذكر بين ان يكون العزم على العود حال
ارتكاب المعصية الاولى او بعدها قبل التوبة والكلام عادما على عزمه فان كان العزم على العزم من زمان
ارتكاب الاولى فالظاهر صدق الاصرار وان كان بعده قبل التوبة فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه لكن العرف
يأباه وان لم يكن عازما على العزم فان لم يحصل العود فلا اشكال وان حصل العود فان لم يبلغ حد الكثرة
فلا اشكال في العدم وان حصل الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفا فلا اشكال ايضا فالحاصل ان
الاصرار يصدق بالعزم على العود الى مثل المعصية اذا كان العزم مشتملا من زمان الفعل الى السابق واذا حدث
بعد الفعل اعتبر اتحاد المعصية وقد لا يصدق الا بالفعل وهو ما اذا تحقق الاكثار على وجه يوجب ذلك وما يدل
على عدم العدالة مع عموم قوله عن الرجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلح خلقه امام الامام قال لا
عفو واما العزم المجرد فالظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرده وان اصر عليه لان هذا اصرار على العزم لا على المعصية
الا اذا قلنا بان العزم على المعصية معصية والكلام فيه في محل اخر ثم انه قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب
التوبة مطلقا من جهة ان المعصية لا تنفك عن الاصرار لانه اذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد اخل بواجب اخر
وهي التوبة وحيث انها فورية ففي اول زمان يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون الثمرة بين القول بثبوت الصغائر
والقول بكون المعاصي كلها كبائر منتفية في غاية القلة مثل ما اذا فعل الصغيرة فيتعقبها بتوبة عنها ونحو
ذلك وقد اجاب بعض السادة المعاصرين بمنع وجوب التوبة عن المعاصي مطلقا بل هو مختص بالكبائر واما الصغائر

فمكفرة

مكفرة باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا يخلو عن نظر لعموم ادلة وجوب التوبة كما سيجيء وادلة تكفير
الاعمال الصالحة لو صلحت دليلا على عدم وجوب التوبة لم يفرق بين الصغائر والكبائر لعموم كثير من ادلة
التكفير بل صراحة بعضها في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها
وبه يظهر الجواب عن دعوى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر غاية الامر تسليم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب
الكبائر مدة الى ان مات او بعد ارتكاب الصغائر او عمل بعض الطاعات المكفرة لكن التوبة اسبق لانه يتحقق في
زمان حصول المعصية لا يمكن فيه تحقق غيره غالبا والمفروض ان القائلين بانقسام المعاصي لم يقولوا بتحقق
الاصرار الموجب للفسق بصدور الصغيرة وان لم يتب عنه ولم يشتغل باجتناب الكبائر بل تركها لعدم التمكن
عنها ولم يعمل طاعة مكفرة والحاصل ان عدم وجوب التوبة اما لعدم الدليل عليه وعدم المقتضي لها او مع
بقاء الذنب غير مكفر واما لان غيرها قد يقوم مقامها في التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء و
الثاني مع انه خلاف اطلاق المشهور من عدم كون الصغيرة معصية الى الكبيرة وان لم يتب عنها ولم يعمل مكفرا
اخر لا ينافي وجوب التوبة ما لم يكفر الذنب بمكفر اخر غيرها ولا يجوز ان يكون الوجوب تخييرا بين التوبة
واجتناب الكبائر والاعمال المكفرة كما لا يخفى فالتحقيق في الجواب دعوى كون وجوب التوبة وجوبا عقليا
محضا يعني كونه للارشاد وان امر به الشارع لنفسه في الكتاب والسنة لكن اوامرها ارشادية لدفع
مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب اخر وبعبارة اخرى انما وجبت التوبة للتخلص عن
المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس واجبا شرعيا يترتب على تركه عقاب اخر غير
العقاب الذي لم يتخلص منه فهو من قبيل معالجة الطبيب المريض التي امر بها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها
امر سوى ما تقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن الامر فانا لا نعني بالامر الارشادي الا ما لا يترتب
على مخالفته سوى ما يترتب لمقتضى ترك نفس المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الامر ولا على موافقته الا ما
تقتضيه فعله كذلك وليس من قبيل الاوامر التعبدية التي امر بها السيد عبده في مقام الاستعلاء والتعبد
ليترتب على موافقته ثواب الاطاعة زائدا عما تقتضيه نفس المأمور به مع قطع النظر عن الامر ولا على مخالفته
عقاب زائد عما تقتضيه نفس ترك المأمور به كما سيجيء في مقام التعرض لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة

لبس من العاصي الى توجه العتاب ولا يرضى في المعاصي الشرعية المنقسمة الى صغيرة وكبيرة وان كان قبح تركها من
حيث انه اقامة على العتاب وشانه عليه قد يصل الى حد قبح الكبيرة وقد لا يصل اليه فيجب قبح المعصية التي تبعث
عليها في التوبة والكلام يقع تارة في حقيقتها واخرى في حكم ايجادها وثالثة في حكمها بعد الوجود اما حقيقتها
فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه او الرجوع الى الصراط المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على اليقين
بكون البعد عنه نقمة والانحراف عن سبيل التوجه اليه خسرانا كما لا يبعد ما عداه خسرانا فبعد ذلك يحدث للنفس
بحسب مرتبة ذلك اليقين تالم ينشا في مناسب تلك المرتبة في الشدة والضعف ويعبر عنه بالندم ويحصل بعده
منها العزم على عدم العود ظاهر الاكثر نعم وقيل لا او الاقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذي لا يتحقق
الا بعد الوثوق بحصوله عرفا باعتباره مادليل عليه وانه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه ترك
المعصية عند الاشتهاء كما يشهد الخلق الذي لا يثق من نفسه ولا يونس وقوعه مكررا في شيم من يتعرض له كالجبان
الذي لا يونس وقوعه في الفرار من الزحف ونحو ذلك فيسقط الاطلاق مثل قوله كفى بالندم توبة وقوله ان كان
الندم عن الذنب فانا اندم النادمين سلبا عن العبد وان اريد تحقق ارادته بعدم عوده الى المعصية ولو لم
يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم وان ابدى الدعاء للمغفرة الذي هو نوع من الطلب الانشائي
ففي اعتباره وجهان من الملاقات للندم ومن مثل قوله لا كبيرة مع الاستغفار وقوله دواء الذنوب
الاستغفار وقوله ما اصر من استغفر ونحو ذلك ثم ان في بعض الايات والروايات مغايرة التوبة للاستغفار
وفي غير موضع من سورة هود واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه وعدهما جندين من جنود العقل في الحديث
المشير في تعداد جنود العقل والجهل المروي في اول اصول الكافي وحيث قال التوبة وضدها الاصرار والاستغفار
وضدها الاغترار وقوله في المناجاة الاولى من الادعية الخمسة عشر الهي ان كان الندم توبة اليك فانا
اندم النادمين وان لم يكن الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من المستغفرين ونحو ذلك فالظاهر في
الاستغفار والمذكور في الادعية والالسنة استغفر الله واتوب اليه وما يظهر منه اتحاد الجميع من ما دل على
ان دواء الذنوب الاستغفار وان التائب من الذنوب يغفر له كمن لا ذنب له ونحو ذلك من
الاخبار التي يظهر للمتتبع ويمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار في الايات والاخبار على الانابة

وهل يعتبر فيه الاستغفار ام لا
الحقيق انه ان اريد به طلب المغفرة
وشوقا النفس الى ان يغفر له
فالظاهر انه لا ينفك عن الندم

ايضا التوجه الى الله تعالى بعد طلب العفو عما سلف وهذا متاخر من التوجه اليه بطلب العفو الذي هو متاخر عن الندم
الذي هو توجه لمنع النفس الامارة لكونه رجوعا من طريق الباطل وعودا الى سلوك الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق
وهي كلها توجهات واما لاتات الحق يمكن اطلاق التوبة التي هي لغة الرجوع على كل منها وقد يطلق على المجموع
اسم الاستغفار كما في الخبر المروي في نهج البلاغة عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام سيد الوصيين في تفسير الاستغفار في
ارشاد من قال استغفر الله ربي واتوب اليه بقوله في مقام التاديب ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ثم فسره
بايجاد امور ستة الندم على ما مضى والعزم في المستقبل وقضاء الحقوق الفوتية وتحليل القوى الحاصلة من
الحرام في الشات في المجرة واذاقة النفس حرارة الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية واما حكم ايجادها فهو
الوجوب مطلقا من الصغائر والكبائر ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى وتوبوا الى الله توبة نصوحا عسى ان يكفر عنكم
سيئاتكم وقوله جل ذكره توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ومن السنة ما لا يحصى كثرة واما
الاجماع فقد ادعاه غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافي بل الدعوى اجماع الامة عليه واما العقل
فالظاهر انه حكم بوجوبه عقلا كل من قال بالحسن والقبح العقليين واستدل عليه افضل المحققين في تجريده بانه
دافع للضرر [illegible] واعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدلية الكلام في اثبات العدالة بالشهادة بعد
القطع بانها ثبت بها في الجملة يقع في مقامات الاول انها هل تثبت بالشهادة الفعلية بمعنى ان يفعل
العدلان فعلا يشهد على عدالته كان يصليا وراءه مع انتفاء احتمال الضرورة ام لا وجهان جزم بالاول
في الدروس ولعله لعموم ما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله فان الفعل
كالقول مبني وعن عما في الضمير الفاعل متصف بالصدق والكذب مثل قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما
دل على وجوب تصديق المؤمن وان انصرف كل ذلك الى القول الا ان ارادة تصديقه في فعله ما بدا له ويشتد عليه
ويرشد اليه واضح باحتمال [illegible] كاحتمال الخطاء في اعتقاده او صدور الفعل عنه لداع يندفع بانه
هذه الاحتمالات المنطرحة في خبره نعم لو كان ما ستعلم يتكل منه لورود الامر بالتثبت في خبره وجعلنا من فعل
الفاسق على الصحة وانما هو من حيث انه فعل له فان الفاسق اذا صلى خلف شخص صلوة الاستيجار استحق الاجرة

ولا يلتفت الى احتمال فسق المامور واما من حيث مدلول فعله دون كونه لو عولم في عدم العمل به مع ان نفس الفعل الصادر
منه من حيث انه فعل محمول على الصحة ولا يلتفت الى احتمال كونها معصية من جهة كونها شهادة زور والى ما ذكرنا من ان
العمل بذلك لا لكونه كالقول وانه يقبل مع العدالة ويرد مع الفسق ينظر كلام غير واحد من فقهائنا منهم من قدس سره في
حكم عشر في نهج الحق حيث قال في مقام الرد على العامة القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق ما هذا لفظه وقال الاسر
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملته الطهارة التي هي من شروط الصلوة
انتهى وظاهره ان تصديه للصلوة اخبار منه للجامعية للشرائط التي منها الطهارة وحيث فرض فاسقا فلا تعويل
على ما يظهر لنا ويدل عليه بافعاله ولا ينافي ذلك الحكم بصحة صلوته من حيث انه فعله حتى يجوز الاستيجار بصلوة
الصحيحة من الاخرة لو كانت باخباره وحصول الفيض منها اذا وقعت في ارض موقوفة حملت سهوا او نحو ذلك
ويؤيد ما ذكرنا انه لم يتأمل احد في العمل بتعديل اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اجل ادلة الخبر والنبأ لا لصدق
على الكتابة مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديلات من باب الشهادة ولا في العمل باخبار المودعة في كتب الحديث
من دون سماعها مشافهة من المحدث وقال شايع منهم الاستدلال على ذلك بادلة حجية الخبر والنبأ ويعترفون
السالم من جميع الروايات في كتابه من جهة اية النبأ ونحوه ودعوى ان العمل بها باعتبار تلفظ المولف بها ونقلها
مشافهة لمن كان اخذ منه الحديث تكلف ضعيف ومن هنا يعلم ان اعتبار التلفظ وعدم كفاية الكتابة في البينة
على الدعاوى انما هو لدليل خارج لا لان ادلة النبأ لا يشمل ذلك فهو كاعتبار عدم الواسطة في الشهادة الا
مع تعذر شهادة الاصل فيكفي لشهادة الفرع في بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك
اذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لعدم ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدا وما ذكر في عبارة ره
ره والشهيد لا يدل على ان فعل العادل معتبر في ذلك لاحتمال اعتبار قوله فلعل مرادهما ان الفاسق لا يقبل خبره اذا
صرح به كيف يقبل اذا ظهر مطلب من فعله فان فعله ليس باقوى من قوله في الحجية فالمراد ان فعل الفاسق كقوله في عدم
غير مقبول الا ان فعل العادل مقبول كقوله ثم ان هذا الكلام مبني على ثبوت قاعدة اخرى وهي ان كل طريق يجوز للكل
ان يعمل عليه كالاستصحاب والبينة وقول العدل وغيرها يجوز له ان يستند اليه في الشهادة ويشهد بمؤداه كما يظهر

هذه الكلية من رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشهادة بالملك استنادا الى اليد اما لو لم يثبت هذه
الكلية كما هو ظاهر المشهور فلا اشكال في ان صلوة عدلين لا توجب الحكم بالعدالة ان لم تفد الوثوق واما الشهادة القولية
وهي شهادة عدلين بعدالته فالظاهر انه لا اشكال بل لا خلاف في اعتبارها ويدل عليه مضافا الى عموم ما يظهر من عموم
ما يظهر من عموم صحة شهادة العدلين ما ورد في فعل النبي حيث كان رجلين من اصحابه لتزكية الشهود المجهولين
فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا وما دل على قبول شهادة القابلة اذا سئل عنها امرات ونحوه ما دل على اعتبار
في الجرح مثل قوله من لم تره بعينك يرتكب المعصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر والعدالة
وهل هي معتبرة تعبدا حتى لو كان الظن على خلافها او بشرط عدم الظن على خلافها او بشرط افادتها الظن
وجوه مبنية على ملاحظة اطلاق الادلة اعتبارها وانصرافها الى صورة افادة الظن او صورة عدم الظن على
الخلاف ويمكن ان يفصل بين ما اذا كان احتمال كذبه مستندا الى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنونا
لان الظاهر من ادلة تصديق العادل بل المؤمن نفي تعمد الكذب عنه حكما حتى مع الظن كما يدل عليه قوله كذب
سمعك وبصرك عن اخيك وان كان مستندا الى خطائه واشتباهه فالظاهر اعتبار كونه موهوما لان
في حجية الخبر خصوصا اية النبأ المفصل بين العادل والفاسق عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه واما عدم
الاعتناء باحتمال خطائه واشتباهه فهو مما يقتضيه حال الخبر المعتبر عند العقلاء كما قرر اذا كان الخبر به
من المحسوسات او من غيرها النادر فيه ندرة الخطاء والاشتباه فيه كالمحسوسات ولو عند المخبر لكونه
من اهل الخبرة والاطلاع بالنسبة الى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر الفاسق اذا
علمنا عدم تعمد كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال خطائه في الحس سهوا او اشتباها او لعدم
ذلك كلما يتهم باياه الا ان القول به مشكل بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل ورد الفاسق
اية النبأ منطوقا ومفهوما الا ان يقوم الاجماع في بعض المقامات كالبناء في مسئلة حجية الاجماع المنقول
بقي الكلام في ان مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر ام لا وجهان بل قولان ظاهر من حصر طريقها بالمعاشرة
والشياع هو الثاني وصرح بعض المعاصرين بالاول ويمكن التفصيل بين الظن القوي الموجب للوثوق

وبين غيره وهو الاقوى ويشهد للاول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى
اصالة عدمها ولا الاصل لاستلزامه ابطال اكثر الحقوق بل اقامة نظام المسلمين سوق فيتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من
الموضوعات بل اكثر الاحكام الشرعية عند التامل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص باكثر الاحكام ويكفي
الايراد عليه اولا بالنقض انا لا نقتصر فيها على خصوص الظن المدعى لا النص والاجماع على اعتباره كالمعاشرة
وشهادة العدلين والشياع كما اقتصر عليه كل من حصل الطريق في هذه الثلثة او اضاف اليها اقتداء العدلين
او شهادة العدلين في تزكية الامام والراوي وثانيا ان مقتضى الانسداد ما يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار
على الظن القوي المعبر عنه غالبا بالوثوق وما لا يرجع الى الوثوق لامكان استفادة هذه المرتبة من النصوص مثل قوله ع
لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله ع فيما روي في مثل لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه
وورعه وقوله ع اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته وقوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم الخ
المستفاد من جميع الاطلاقات الدالة على الاكتفاء بحسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق فان تكثر هذه الاطلاقات
يدل على اعتبار مطلق الظن بناء على ان المتيقن من الخروج عن اطلاقها هي صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي
هذا مضافا الى قوله ع فيما حكي عن الفقيه من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية فظنوا به خيرا
واجيزوا شهادته حيث ان الامر بالظن لا يعقل لعدم كونه اختياريا فيدل بدلالة الاقتضاء على الامر
بترتيب احكام ظن الخير ومنها اجازة شهادته فيدل على ان هذه الاحكام ثابتة لمطلق الظن قلت هذه
الاطلاقات مع الاغماض عن دعوى انصرافها الى صورة الوثوق لا بد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق
فظهر من جميع ما ذكرناه ان الاقوى اعتبار مطلق الوثوق وهو الاوسط بين القولين ثم ان الوثوق بالملكة
كما يجوز ان يحصل من الشخص في اعمال تقيه لك يجوز الشهادة بالملكة استنادا اليه ويدل عليه قوله ع في صحيحة
ابن ابي يعفور ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس وما تقدم من استناد الشاهدين اللذين يشهدان
النبي ص لتزكية الشهود المجهولين الى الظن الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود مع انه لو اعتبر مستند الشهادة
في العلم لبطل امر التعديل بل يتعطل الحقوق كما لا يخفى

هذا والحمد لله اولا وآخرا
وظاهرا وباطنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
اما بعد فالتقية اسم لاتقى يتقي والتاء بدل عن الواو كما في التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن الضرر الغير
بموافقته في قول او فعل مخالف للحق والكلام تارة في حكمها التكليفي واخرى في حكمها الوضعي والكلام في الثاني
تارة من جهة الآثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها يترتب على الصادر تقية كما يترتب على الصادر
اختيارا ام وقوعها تقية يوجب رفع الآثار واخرى في ان الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه آثار الحق بمجرد الاذن
فيها قبل الصادر من الشارع ام لا ثم الكلام في الآثار الحق الواقعي قد يقع في خصوص الاعادة والقضاء اذا كان
الفعل الصادر تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الاخر كرفع الوضوء تقية الحدث بالنسبة الى جميع الصلوة
او فساد المعاملة الواقعة تقية للآثار المترتبة على المعاملة الصحيحة فالكلام في مقامات اربعة اما الكلام في
حكمها التكليفي فهو ان التقية تنقسم الى الاحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب وامثلته
كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة
مع العامة وهجرهم في المعاشرة ان كان في بلادهم فانه ينجر غالبا الى حصول المباينة الموجب لتضرره منهم و
المباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساويا في نظر الشارع كالتقية في اظهار كلمة الكفر على الاولى على
ما ذكره جمع من الاصحاب ويدل عليه الخبر الوارد في رجلين اخذا بالكوفة وامرا بسب امير المؤمنين صلوات الله وسلامه
عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في التقية في اظهار كلمة الكفر
وان الاولى تركها ممن يقتدي به الناس اعلاء لكلمة الاسلام والمراد بالمكروه ما يكون ضده افضل وذكر
الشهيد قده في قواعده ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا آجلا او ضررا سهلا او كان
تقية في المستحب كالترتيب في تسبيح الزهراء ع وترك بعض فصول الاذان والمكروه التقية في المستحب كالترتيب
في تسبيح الزهراء حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب والحرام التقية حيث يؤمن
الضرر عاجلا وآجلا او في قتل مسلم والمباح التقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يصل بتركها ضرر

انتهى وفي بعض ما ذكره تأمل والمحرم لما كان في الرداء ثم الواجب فيهما مبيح كل محظور من فعل الواجب وترك المحرم
والاصل في ذلك ادلة نفي الحرج وحديث رفع عن امتي تسعة اشياء ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات
التقية مثل قوله ع في خبر الموثق ان التقية واسعة ليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور وغير ذلك وخصوص الاخبار
المتفرقة في خصوص الموارد وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارضها شيء منها
حتى يلتمس الترجيح او يرجع الى الاصل بعد فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسئلة واما المستحب من
التقية فالظ وجوب الاقتصار على مورد النص وقد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامة وعيادة مرضاهم
وتشييع جنائزهم والصلوة في مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك الى ما لم يرد من الافعال
المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذا الكلام في المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام خلاف
عمومات التقية فيحتاج الى الدليل الخاص واما المقام الثاني ففي ان الظاهر ترتب آثار العمل الباطل على الواقع
تقية وعدم ارتفاع الآثار بسبب التقية اذا كان دليل تلك الآثار عاما لصورتي الاختيار والاضطرار
فان من احتاج لاجل التقية الى التكتف في الصلوة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل في نهار
رمضان او فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها
تقية نعم لو تمسك لاثره بحديث رفع التسعة على رفع جميع الآثار ثم ذلك في الجملة لكن الانصاف ظهور
الرواية في رفع المؤاخذة فمن اضطر الى الاكل والشرب للتقية او التكتف في الصلوة فقد اضطر الى الافطار
وابطال الصلوة لانه مقتضى عموم الادلة ثم المقام الثالث في حكم الاعادة والقضاء اذا كان المأتي
به تقية من العبادات فنقول ان الشارع اذا اذن في اتيان واجب موسع على وجه التقية في جزء من الوقت
اما بالخصوص كما لو اذن في الصلوة متكتفا حال التقية واما بالعموم كان يأذن بامتثال اوامر الصلوة او
مطلق العبادات على وجه التقية كما هو الظاهر من امثال قوله ع التقية في كل شيء الا في التشهد والمسح على الخفين
ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت فلا ينبغي الاشكال في اجزاء المأتي به واسقاطه للامر لما تقرر في
محله من ان الامر بالكلي كما يسقط بفرده الاختياري كك يسقط بالصلوة مع الطهارة المائية كك يسقط بالصلوة

مع الطها

مع الطهارة الترابية وقت تعذر الوصف المأمور به اما لو لم يأذن في امتثال الواجب الموسع في حال التقية
خصوصا او عموما على الوجه المتقدم فيقع الكلام في ان الوجوب في الواجب الموسع هل يتعلق باتيان هذا الفرد
المخالف للحق الواقع بمجرد تحقق التقية في جزء من الوقت بل في مجموعه وبعبارة اخرى الكلام في انه يحصل من
الاوامر المطلقة بضميمة اوامر التقية امر بامتثال الواجبات على وجه التقية او لا بل غاية الامر سقوط الامر
عن المكلف في حال التقية ولو استوعب الوقت والتحقيق انه يجب الرجوع في ذلك الى ادلة تلك الاجزاء
والشروط المتعذرة لاجل التقية فان اقتضت مدخليتها في العبادة مع عدم فرق بين الاختيار والاضطرار
فاللازم الحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرها لاجل التقية ولو في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلوة
في تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فان غاية ذلك سقوط الامر بالصلوة رأسا لاشتراطها بالطهارة
بالماء المطلق المتعذرة في الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين فان اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن
منها دخلت المسئلة في مسئلة اولي الاعذار في انه اذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الامر رأسا وان كان
في جزء من الوقت مع رجاء زواله في الجزء الآخر او مع عدم رجائه ففيه الخلاف المعروف في اولي الاعذار وانه
هل يجوز لهم البدار ام يجب عليهم الانتظار فتحصل من جميع ما ذكرنا ان صحة العبادة المأتي بها على وجه التقية
يتبع اذن الشارع في امتثالها حال التقية والاذن غير مقصود باحد امرين احدهما الدليل الخارجي الدال
على ذلك سواء كان خاصا بعبادة او كان عاما لجميع العبادات والثاني فرض شمول الاوامر العامة بتلك
العبادة لحال التقية لكن يشترط في كل منهما بعض ما لا يشترط في الآخر فيشترط في الثاني كون الشرط او الجزء المتعذر
للتقية من الاجزاء والشرائط الاختيارية وان لا يكون للمكلف مندوحة بان لا يتمكن من الاتيان بالعمل الواقعي
في مجموع الوقت او في الجزء الذي يوقع فيه الناس من التمكن منه فيما بعده او مطلقا على التفصيل والخلاف
في اولي الاعذار وهذان الامران غير معتبرين في الاول بل يرجع فيه الى ملاحظة ذلك الدليل الخارجي
وسيأتي ان الدليل الخارجي الدال على الاذن في التقية في الاعمال لا يعتبر فيه شيء منهما ويشترط في الاول ان
يكون التقية من مذهب المخالفين فلا يجري في التقية عن الكفار او ظلمة الشيعة لكن في رواية مسعدة ابن

صدق الانية ما يظهر فيه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفاية عمومات التقية في ذلك مع ملاحظة عدم اختصاص
التقية في لسان الائمة بالذي لا يوافق مذاهب مجتهديهم بل وكذا التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي
اعتقدوا تحققه في الخارج مع عدم تحققه في الواقع كالوقوف بعرفات والافاضة منها يوم الثامن ومن
المشعر يوم التاسع موافقا للعامة اذا اعتقدوا رؤية هلال ذي الحجة في الليلة الاخيرة من ذي القعدة فان
الظاهر خروج هذا البحث عن مورد ادلة الاول فلا ينافي الاجمال على وجه التقية لو فرضنا هنا الاطلاق فان هذا لا
دخل له في المذهب وانما هو اعتقاد خطاء في موضوع خارجي نعم العمل على طبق الموضوعات العامة التي على
مذهب المخالفين داخل في التقية عن المذهب فيدخل في الاطلاق لو فرض هناك الاطلاق كالصلوة عند
اختفاء الشمس لذهابهم الى انه هو المعتمد ويمكن ارجاع الموضوع الخارجي ايضا في بعض الموارد الى الحكم مثل ما
اذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة شهادة من لا يقبل شهادته عندنا اذا كان مذهب الحاكم القبول فان
ترك العمل بهذا الحكم قدح في المذهب فيدخل في ادلة التقية وكيف كان ففي هذا الوجه لا بد من ملاحظة الاطلاق في
الدليل المرخص لاتيان العبادة على وجه التقية وتقييده والعمل على طبق ما يقتضيه الدليل واما في الوجه الثاني
فهذا الشرط غير معتبر لان مبناه على العمل المخالف للواقع من جهة تعذر الواقع سواء كان تعذره للتقية
من المخالفين او الكافر او موافق وسواء كان التقية من المذهب او عن العمل وسواء كان في الموضوع ام في الحكم
كل ذلك لان المناط في مسئلة اولى الاعذار العذر من غير فرق بين الاعذار بقي الكلام في اعتبار عدم
المندوحة الذي اعتبرناه في الوجه الثاني فان الاصحاب فيه بين غير معتبر كالشهيدين والمحقق الثاني
في البيان والروض وجامع المقاصد وبين معتبر له كصاحب المدارك وبين مفصل كالمحقق الثاني بانه اذا
كان متعلق التقية ماذونا فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل
على الوجه الماذون فيه كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة من فعله التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك
مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا فيجزى هذا ملاك العبادة وان امكن من فعله على غير
وجه التقية قبل خروج الوقت قال ولا اعلم فيه خلافا في ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها لم يرد

فيه نص

فيه نص بالخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالات حيث لا يجوز الوضوء الا به كما يراه
بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه واظهار الموافقة لهم ثم ان
امكن له الاعادة في الوقت وجب ولو خرج الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه
والا فلا لان القضاء انما يجب بفرض جديد انتهى ثم نقل عن بعض اصحابنا نسبة القول بعدم وجوب الاعادة
لكون المأتي به شرعا ثم رده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة مع
الحاجة انتهى اقول ظاهره في الماذون فيه بالخصوص لا يجب الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه
التقية قبل خروج الوقت ان عدم التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل يتضيق وان من كان في
سعة وارادة الصلوة وجب عليه مع التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل بتضييق الذهاب الى
مكان مامون فيه ويخرج فعله قبل ذلك والحاصل ان للمكلف مندوحة عن فعله بثبوت المندوحة بالتاخير
الى زمان ارتفاع التقية لا وجودها بالنسبة الى زمان العمل وح فيكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة
على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة عدم المندوحة في مجموع الوقت
اذ الظاهر انه لم يعتبره احد لما سيجيء من مخالفته لظواهر الاخبار بل صريح بعضها ومراد القائل بعدم اعتباره
عدم اعتباره في الجزء الذي يقع الفعل فيه مع تمكن من الصلوة في بيته بعد فعلها على الباب لا يجب عليه ذلك بل يجوز
له الصلوة تقية في مكانه وقد كان يحضر المخالفين ثم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت
وعدمه كان ما ذكره المحقق تفصيلا في المسئلة وعلى اى تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني انه
ان اراد من عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية عدم النص الموجب للاذن في الامتثال العمل
على وجه التقية فيه انه لا دليل على تشريع مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالا للاوامر المطلقة المتعلقة بالعمل
الواقعى لان الامر بالتقية لا يستلزم الاذن في امتثال تلك الاوامر لان المتحفظ عن العزوان بادى
ترك ذلك العمل راسا بان ترك الصلوة في تلك الحال وجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع
بعبادة التقية بترك الصلوة راسا وان فرضنا ان التقية الجائزة الى الصلوة ولا يتادى بترك الصلوة

كانت الصلوة المذكورة واجبة عينا لا لاتحاد التقية فيها حتى امتثال الوجوب للتقية عينا لا للوجوب الموسع
المتعلق بالصلوة الواقعية وان اراد به عدم النقل الدال على الاذن في هذه العبادة بالخصوص فالكلام هناك
نص عام على الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية فيستفاد هذا النص كما يكفي للدخول في
العبادة امتثالا للاوامر المتعلق بها كذلك يوجب الاقتصار كالاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الزمان الثاني
اذا ارتفعت التقية والحاصل ان الفرق بين كون متعلقا للتقية ماذونا فيه بالخصوص او بالعموم لا نفهم له
وجها كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول في العبادات امتثالا لاوامرها كان امتثالا موجبا
للاجزاء وسقوط الاعادة سواء كان نصا خاصا او دليلا عاما وكلما لا يدل على الاذن في الدخول
على الوجه المذكور لم يشرع بمجرده الدخول في العبادة على وجه التقية امتثالا لاوامرها بل لما انحصرت
التقية في الاتيان بها كانت امتثالا للاوامر وجوب التقية لا لاوامر وجوب تلك العبادة اللهم الا ان
يكون المراد من الامر الناهي اوامر التقية ومن وجوب العمل على وجه التقية اذا اقتضتها الضرورة هو هذا
الوجوب العيني لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون حاصل كلام الفرق بين الاذن في العمل
امتثالا للاوامر المتعلقة بالعبادة وبين الاذن في العمل امتثالا لاوامر التقية وقد عرفت ان الاول
يوجب الاجزاء عن الامر المتعلق باصل العبادة لكونه امتثالا له بخلاف الثاني فانه ليس الا امتثالا لاوامر
التقية وقد عرفت ان الاول يوجب الاجزاء عن الامر المتعلق باصل العبادة لكونه امتثالا له بخلاف
الثاني فانه ليس الا امتثالا لاوامر التقية لكن ينبغي حج تنقيحه بعد ما اذا كانت التقية في الاجزاء والشروط
الاختيارية والا فيدخل المسئلة في مسئلة اولي الاعذار ويصح الاتيان بالعمل المذكور امتثالا للاوامر المتعلقة
بذلك العمل مع تعذر ذلك الجزء والشرط لاجل التقية على الخلاف والتفصيل المذكور في مسئلة اولي الاعذار
ومما ذكرنا يظهر ان ما اجاب به بعض عن هذا التفصيل بان المسئلة من مسئلة ذوي الاعذار وان الحق فيها سقوط
الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على الظاهر ثم ان الذي يقوى في النظر في اصل المسئلة اعتبار عدم
المندوحة ان اريد عدم المندوحة حين العمل بمعنى عدم التمكن حين العمل على الاتيان به موافقا للواقع مثل

انه يمكنه

انه يمكنه عند ارادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع باطن احدهما على ظهر الاخرى بل يتقارب بينهما
كما اذا تمكن من حيث المسح من الكف الى المرفق كمن نوى الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف وجب ذلك ولم يجز العمل على
وجه التقية بل التقية على هذا الوجه غير جارية في غير العبادات ايضا وكانه لا خلاف فيه وان اريد به عدم التمكن
من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل حتى لا يصح العمل بالتقية الا لمن لم يتمكن في مجموع
الوقت من الذهاب الى موضع مامون فالظاهر عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية في الوضوء والصلوة
على صورة عدم التمكن من الاتيان بالحق في مجموع الوقت مما يأباه ظاهر اكثرها بل صريح بعضها ولا سيما كونه وقتا
وان اريد به عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضع التقية بموضع الامن كان يكون في سوقهم او في
مساجدهم ولا يتمكن في ذلك الحين من العمل على الواقع الا بالخروج الى مكان خال او التحيل في ادغاج
من ينفي منه عن مكانه لئلا يراه فالاظهر في اخبار التقية عدم اعتباره اذ الظاهر منها الاذن بالعمل على التقية
في اماكن المخالفة من دون الزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يجب تركه
كذلك مع لزوم الحرج العظيم عليهم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فصل بحسب مقاصدهم العرفية او
فعل ما يجب تركه كذلك مع لزوم الحرج العظيم عليهم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فعل الحق بقدر
الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للامر على الشيعة ورفعا للحرج عنهم مع ان التنحي عن المخالفين
في الاعمال ربما يؤدي الى اطلاعهم على ذلك فيصير سببا لتنفرهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيخرج
عن غرض التقية نعم في بعض الاخبار ما يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت وعدم التمكن
من رفع موضوع التقية مثل رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابراهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر
الثاني عليه السلام عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح
على الخفين وهو يمسح فكتب ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة فاذن لنفسك واقم
فان سبقك الى القراءة فسبح فان ظاهره اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم ونحوها ما عن الفقه الرضوي
من المرسل عن العالم عليه السلام قال ولا تصل خلفه الا على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرأ فانه

ضعفنا امر الاطلاق [illegible]
[illegible]

عن يونس بن يعقوب وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم
ان يشهروا ولينادوا بكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا وفي رواية معمر بن
يحيى الواردة في تخليص الاموال عن ايدي العشار انه كلما خاف المؤمن على نفسه ضرورة فله فيه التقية ونحو ذلك
ويؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فان ظاهرها حصر التقية في حال
الاضطرار ولا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضع الامن مع
التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضع وعدم الحرج نعم لو لزم من التزام ذلك حرج او
حيف من تعقب المخالفين وظهور حاله في مخالفتهم سرا فهذا اليضا داخل في الاضطرار وبالجملة فمراعاة
عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه العمل لعله اقوى مع انه احوط واولى نعم تاخير العمل
او لوقت يتحقق الامن وارتفاع الخوف ما لا دليل عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما
تقدم تنبيها امور الاول قد عرفت ان صحة العبادة واسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعية التقية
فيها والاذن فيها من الشارع وعرفت ان نفس اوامر التقية الدالة على كونها واجبة من جهة حفظ ما يجب حفظه
لا يوجب الاذن في الدخول في العبادة على وجهه من باب امتثال الاوامر المتعلقة بتلك العبادة الا اذا كان
متعلق التقية من الاجزاء والشروط الاختيارية كنجاسة الثوب والبدن ونحوها الا ما اقتضاه الدليل ولو
بالملازمة من دخلية في العبادة من دون اختصاص بحال الاختيار فمجرد الامر بالتقية لا يوجب الاذن في
امتثال العبادة في ضمن العمل الفاقد لذلك الجزء او الشرط تقية كما هو واضح ثم ان الاذن المذكور قد
ورد في بعض العبادات كالوضوء مع المسح على الخفين او غسل الرجلين والصلوة مع المخالف حيث
ترك فيها بعض ما له دخلية فيها ويوجد بعض الموانع مثل التكفير ونحوه والغرض هنا بيان انه هل يوجد
في العمومات الامر بالتقية ما يوجب الاذن في امتثال العبادات عموما على وجه التقية بحيث لا يحتاج في الاجزاء
في كل عبادة على وجه التقية امتثالا للامر المتعلق بتلك العبادة الى النص الخاص لتعدد قاعدة كلية
في كون التقية عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر في العبادة وان لم يحصل اعتباره بحال الاختيار مثل الاجزاء

في الصلوة

في الصلوة مع الوضوء بالنبيذ او مع التيمم في السفر بمجرد عزة الماء ولو كان موجودا ام لا الذي يمكن الاستدلال
به على ذلك اخبار منها قولهم التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله تعالى بناء على ان المراد ترخيص
الشارع بكل فعل او ترك يضطر اليه الانسان في عمله فمن قبل ان الانسان يضطر الى استعمال النبيذ او
المسح على الخفين او غسل الرجلين في وضوئه والى استعمال التراب للتيمم في صلوته والى التكفير وترك
البسملة وغير ذلك من الافعال والتروك الممنوعة شرعا في صلوته فكل ذلك مرخص فيه في العمل بمعنى ارتفاع
المنع الثابت فيها لولا التقية ولما كان شيء منها غير ممنوع من جهة التوصل بتركها الى صحة العمل والحاصل ان
المراد بالاحلال رفع المنع الثابت بكل ممنوع بحسب حاله من التحريم النفسي كشرب الخمر او التحريم الغيري
كالتكفير في الصلوة والمسح على حائل او استعمال الماء بنجس او مضاف في الوضوء فان قلت الاضطرار
الى هذه الامور الممنوعة نفسها فلا يرخصها التقية وان فرض اضطراره الى الصلوة مع
احد هذه الامور الممنوعة نهى غير مضطر اليها فلا يرخصها التقية وان فرض اضطراره الى الصلوة
معها لكن مرجع الترخيص فيها بلا خطر ما دل على كونها مبطلة الى الترخيص في صلوة
باطلة ولا باس اذا اقتضاه الضرورة فان الصلوة الباطلة ليست اولى من شرب الخمر الذي يرخص فيه عند
التقية قلت لا نم توقف الاضطرار الى هذه الامور على الاضطرار الى الصلوة التي يقع فيها
بل الظاهر انه يكفي في صدق الاضطرار اليها كونه لا بد من فعله مع وصف ارادة الصلوة في ذلك الوقت لا
مكن نظر ذلك انهم يعدون من اولي الاعذار من لا يمكن من شرط الصلوة في اول الوقت مع العلم
او الظن بتمكنه منه فيما بعده فاذا تحقق الاضطرار ثبت الجواز الذي هو رفع المنع الثابت في حال
عدم التقية وهو المنع الغيري ومنها ما رواه في اصول الكافي بسنده عن ابي جعفر انه قال التقية
في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين وان الرواية على ثبوت التقية ومشروعيتها في كل
شيء ثم لولا التقية الا في العملين المذكورين فاستثناء المسح على الخفين مع كونه المنع فيه عند
عدم التقية منعا غيريا دليل على دليل على عموم الشيء الكل ما يتعلق من الممنوعات لاجل التوصل بتركها

ماتع للاضطرار الى الصلوة الى التقية عن اتيانها فان فرض الاضطرار الى الصلوة مع احد هذه الامور الممنوعة

الى صحة العمل فدل على دفع التقية لمثل هذا المنع العرفي وتاثيرها في ارتفاع اثر ذلك الممنوع فدل على ان ما تقتضيه
ثمانية في التكتف في الصلوة مثلا بمعنى عدم كونه ممنوعا عنه فيها عند التقية وكذا في غسل الرجلين واستعمال
النبيذ في الوضوء ونحوها وفي بعض هذه الرواية روايات اخر واردة في هذا الباب مثل قوله ع ثلثة لا اتقي
فيهن احدا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج فان معناه ثبوت التقية فيما عدى الثلث من الامور
الممنوعة في الشريعة ورفعها للمنع الثابت فيها بحسب طبعها من المنع النفسي والغيري كما تقدم ثم ان ما في
المستثنى في هذه الروايات لما اجمع عليه من ثبوت التقية في المسح على الخفين وشرب النبيذ لا يقدح
فيما نحن بصدده لان ما ذكرنا في تقريبه لا لتهافت المحل لا يتفاوت الحال فيه بين ابقاء الاستثناء منها
على ظاهره او حمله على بعض المحامل مثل اختصاص الاستثناء بنفس الامام ع كما يظهر من هذه الرواية المذكورة
وبعض الوادي في بعضها الاخرى او التنبيه على عدم تحقق التقية فيها لوجود المندوحة او لموافقة بعض الصحابة
او للناس على المنع من هذه الامور الى غير ذلك من المحامل الغير القادحة في الاستدلال المتقدم ومنها
موثقة سماعة عن الرجل يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماما عدلا
فليصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن
على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم يتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من
التقية الا وصاحبها ماجور عليها فان الامر باتمام الصلوة على ما استطاع مع عدم الاضطرار الى فعل الفريضة
في ذلك الوقت معللا بان التقية واسعة يدل على جواز الصلوة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية بل
على جواز كل عمل على وجه التقية وان لم يضطر الى ذلك العمل لتمكنه من تاخيره الى وقت الامن ومنها قوله ع
في موثقة مسعدة ان صدقه مبني على ما يتقي فيه ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق
وفعله فكل شيء يعمل المؤمن معهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى فساد الدين فهو جائز بناء على ان المراد
الجائز فكل شيء [illegible] بالقياس الى المنع المتحقق فيه لولا التقية فيصدق على التكتف في الصلوة الذي يتولد

المسح

في محل التقية انه جائز وغير ممنوع عنه بالمنع الثابت فيه لولا التقية فيصدق على التكتف في الصلوة الذي يتولد
ودعوى ان الداعي على التكتف ليس التقية لامكان التحرز عن الخوف بترك الصلوة في هذا الجزء من الوقت فلا يكون
عمل التكتف لمكان التقية مدفوعة بنظر ما عرفت في الرواية الاولى فيها يصدق على المصلي انه يتكتف لمكان التقية
وان قدر على ترك الصلوة ومنها قوله ع في رواية ابي الصباح ما صنعتم في شيء او حلفتم عليه من يمين في
تقية فانتم منه في سعة دل على ان المنع في سعة من الجزء او الشرط المتروك تقية ولا يترتب عليه من جهتها
تكليف بالاعادة والقضاء نظير قولهم الناس في سعة ما لم يعلموا بناء على شموله لما اسلم شرطيته او جزئيته
كما هو الحق الثاني انه لا ريب في تحقق التقية مع الخوف الشخصي بان يخاف على نفسه او على غيره من ترك
التقية في خصوص ذلك العمل ولا يبعد ان يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقية في سائر الاعمال او بناء سائر
الشيعة على تركها في العمل الخاص او مطلق العمل في بلاد المخالفين وان لم يحصل للشخص بالخصوص خوف [illegible] الذي
بينهم من الطلاق فاولى التقية وما ورد من الاهتمام فيها [illegible] عليه الطلاق قوله ع في حديث [illegible] استعمال
التقية في دار التقية واجب وقوله ع ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يامنه لتكون سجيته
مع من يحذره ثم في حديث ابي الحسن الرضا ع معاتبا لبعض اصحابه الذين حجبهم انكم تتقون حيث لا يجب
التقية [illegible] بين كونها التقية حيث لا بد من التقية ونحمل على بعض ما لا ينافي القواعد الثالث انه لو خالف
التقية في محل وجوبها فقد اطلق بطلان العمل المتروك فيه والتحقيق ان نفس ترك التقية في جزء العمل او شرطه
او مانعه لا يوجب بنفسه الا استحقاق العقاب على تركها فان لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان
العمل بطل والا فلا فمن مواضع البطلان السجود على التربة الحسينية مع اقتضاء التقية تركه كان
السجود منهيا عنه فيفسد فتفسد الصلوة ومن مواضع عدم البطلان ترك التكتف في الصلوة
فانه وان حرم لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا في الصلوة ليبطل تركه وتوهم
ان الامر بالعمل على وجه التقية مدفوع بان تعلق الامر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه مقيدا بذلك
الوصف بل من حيث نفس العمل الخارجي الذي هو فيه اعتباري للعمل لا تعبدي شرعي وتوضيحه ان المأمور به ليس

لبس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين الواقع في الوضوء ويسند الوضوء ما اشتمل على غسل الرجلين
ما لم يعترض الشيء في تمام الامر هو نظير تحريم الصلوة المشتمل على عدم خارجي لا دخل له في الصلوة فان قلت
اذا كان ايجاب الشيء للتقية لا يعتبر في العبادة حال التقية لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين
لان المفروض ان الامر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا فتركه لا يقدح في صحة الوضوء مع ان الظاهر عدم الخلاف
في بطلان الوضوء قلت ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقية بل لان المسح على الخفين متضمن
لاصل المسح الواجب في الوضوء مع الغاء قيد مباشرة الماسح للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة
في موضع الغسل او المسح وكما في المسح على الخفين لاجل البرد المانع من نزعهما فالتقية انما اوجبت
الغاء قيد المباشرة واما صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعا لا من حيث التقية فالاخلال
بها موجب لبطلان الوضوء جزما ويدل على ارجاع المسح الى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة
قول الامام لعبد الاعلى مولى ال سام لما سئله عن التقية يمسح من جعل على اصبعه مرارة ان
هذا وشبهه يعرف من كتاب الله وهو قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فان
معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من اية نفي الحرج لا يستقيم الا
بان يقال ان المسح الواجب في الوضوء ينحل الى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح وانما سقط فيه
المباشرة لنفي الحرج بقي المسح من دون مباشرة وهو المسح على الحائل وكذلك فيما نحن فيه سقط قيد
المباشرة حقيقة ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب وكذا الكلام في غسل الرجلين للتقية فان التقية
انما اوجبت الخصوصية المانعة بين الغسل والمسح وايصال الرطوبة الى الممسوح فهو واجب لا من حيث
التقية فاذا اخل به المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لاجل
التقية لا لترك ما وجب للتقية وما يؤيد ما ذكرناه ما ذكره غير واحد من الاصحاب من انه لو دار الامر بين
المسح على الخفين وغسل الرجلين قدم الثاني لان فيه ايصال الماء بخلاف الاول فلو كان نفس الغسل
المشتمل على المقيد والقيد انما وجب تقية لم يعقل ترجيح شيء من فعلين ثبت وجوبهما بامر واحد هو الامر

بالتقية

بالتقية لان نسبة هذا الامر الى الفردين نسبة واحدة الا ان يكون ما ذكروه فرقا اعتباريا ناشئا بملاحظة المناسبات
العقلية لكن ينبغي على ما ذكرنا في غسل الرجلين انه لو لم يتمكن المكلف من المسح تعين عليه غسل الخفين ولا يعرف
من افتى به لكن لا باس بالتزامه كما في عكسه المجمع عليه وهو تعين المسح عند تعذر الغسل ويمكن استنباطه من
رواية عبد الاعلى المتقدمة ولو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا باس بالتزام عدم بطلان الوضوء بما اذا ترك غسل
الرجلين الواجب للتقية لما عرفت من ان امر التقية لم يجعل جزءا بل الظاهر انه لو توضأ بالخرقة بطل الوضوء لان
التقية لم توجب نفس الجزئية وانما اوجبت الفعل الخارجي بصورة الجزء المقام الرابع في ترتب اثار الصحة
على العمل الصادر تقية لا من حيث الاعادة والقضاء سواء كان العمل من العبادات كالوضوء من حيث رفع
الحدث ام من المعاملات كالعقود والايقاعات الواقعة على وجه التقية فنقول ان مقتضى القاعدة عدم ترتب
الاثر لما عرفت غير مرة من ان اوامر التقية لا تدل على ازيد من وجوب التحرز عن ضرر المخالف فلا يترتب على العمل
الا امتثال اوامر التحرز عن الضرر واما الاثار المترتبة على العمل الواقعي فلا نعم لو دل دليل في العبادات
على الاذن في امتثالها على وجه التقية فقد عرفت انه يستلزم سقوط الامر بايتانه ثانيا مثل العمل واما الاثار
الاخر كرفع الحدث في الوضوء بحيث لا يحتاج المتوضي تقية الى وضوء اخر بعد رفع التقية بالنسبة الى ذلك
العمل واما الاثار الاخر كرفع الحدث في الوضوء الذي توضأ له فان كان ترتبه متفرعا على ترتب الامتثال
بذلك العمل حكمنا بترتبه وهو واضح واما لو لم يتفرع عليه احتاج الى دليل اخر ويتفرع على ذلك ما يمكن ان يدعى
اندفاع الوضوء والحدث السابق عليه من اثار الامتثال الامر به بناء على ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع الحدث
واما وضوء دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا لا من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التاثير
ومما يتوهم ان ما تقدم من الاخبار الواردة في ان كل ما يعمل للتقية فهو جائز وان كل شيء يضطر اليه للتقية يدل
على ترتب الاثار مطلقا بناء على ان معنى الجواز الجواز في كل شيء بحسبه فكما ان الجواز والمنع في الاعمال المستقلة
في الحكم التكليفي يستدعيه ترتب الاثم والعدم وفي الامور الداخلة في العبادات فعلا او تركا يراد به
الاذن والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادة كذلك في المعاملات بمعنى عدم الباس وثبوته من جهة

تترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة كما في قول الشيخ بجواز المعاملة الفلانية أو لا يجوز وهذا الوهم مدفوع بأنه لا
يخفى على المتأمل والله العالم ثم لا بأس بذكر الأخبار الواردة مما اشتمل على بعض الفوائد منها ما عن الاحتجاج
بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في بعض احتجاجه على بعض وغيره وآمرك أن تستعمل التقية في دينك فإن الله عز
وجل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا
أن تتقوا منهم تقاة وقد أذنت لك في تفضيل أعدائنا إن ألجأك الخوف إليه وفي إظهار البراءة إن حملك
الوجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات إن خشيت على حشاشتك الآفات والعاهات وتفضيلك
أعداءنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وإن إظهار براءتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا ولا ينقصنا
ولئن تبرأ منا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها وما لها الذي به
قيامها وجاهها الذي به تمسكها وتصون من عرف بذلك من أوليائنا وإخواننا فإن ذلك أفضل من أن تتعرض
للهلاك وتنقطع به عن عمل في الدين وصلاح إخواننا المؤمنين وإياك ثم إياك أن تترك التقية التي
أمرتك بها فإنك شائط بدمك ودماء إخوانك متعرض لنفسك ولنفسهم للزوال مذل لهم في أيدي أعداء
دين الله وقد أمرك الله بإعزازهم فإنك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك ونفسك أشد من ضرر
الناصب لنا الكافر بنا ومنها ما دل على ترجيح اختيار البراءة على القتل بل تأكد وجوبه لكن في أخبار كثيرة
بل عن الشيخ أنه قد استفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني ومن عرض
عليه البراءة فليمدد عنقه فإن برئ مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها حرمة التقية فيها كالدماء ويمكن حملها
على أن المراد الاستمالة والترغيب إلى الرجوع حقيقة عن التشيع إلى النصب مضافا إلى أن المروي في بعض الروايات
أن النهي عن التبري مكذوب على أمير المؤمنين عليه السلام وأنه لم ينه عنه ففي موثقة مسعدة بن صدقة قلت لأبي
عبد الله عليه السلام إن الناس يروون أن عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني
ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرؤوا مني فقال عليه السلام ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال إنما قال ستدعون إلى سبي
فسبوني ثم ستدعون إلى البراءة مني وإني لعلى دين محمد ولم يقل ولا تبرؤوا مني فقال له السائل أرأيت إن

اختار القتل

اختار القتل دون البراءة فقال والله ما ذاك عليه وما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة
وقلبه مطمئن بالإيمان فأنزل الله عز وجل إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان فقال له النبي صلى الله عليه وآله عندها يا عمار إن
عادوا فعد فقد أنزل الله عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا وفي رواية محمد بن مروان قال أبو عبد الله عليه السلام ما
منع ميثم رحمه الله من التقية فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان
وفي رواية عبد الله بن عطاء قلت لأبي جعفر عليه السلام رجلان من أهل الكوفة أخذا فقيل لهما ابرءا من أمير المؤمنين
فبرئ واحد منهما وأبى الآخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الآخر فقال أما الذي برئ فرجل فقيه في دينه وأما الذي
لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة وعن كتاب الكشي بسنده إلى يوسف بن عمران الميثمي قال سمعت ميثم النهرواني
يقول قال لي علي بن أبي طالب عليه السلام يا ميثم كيف أنت إذا دعاك دعي بني أمية عبيد الله بن زياد إلى البراءة مني فقلت
يا أمير المؤمنين عليه السلام أنا والله لا أبرأ منك قال إذا والله يقتلك ويصلبك قال قلت أصبر فإن ذلك في
الله قليل يا ميثم إذا يكون معي في درجتي الحديث. تمت ووقع الفراغ ليلة يوم خمس عشر من شهر ربيع الثاني

١٢٧٣
سنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

اما بعد فقد اشتهر في السنة الفقهاء من زمان الشيخ الى زماننا هذا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كانها متن حديث نبوي او معقد اجماع او مضمون دليل معتبر وهي ان من ملك شيئا ملك الاقرار به فاحببت ان اتكلم في مؤداها ومقدار عمومها وما يمكن ان يكون وجها لشمولها والمقصود الاصلي الانتفاع بها في غير مقام الاقرار البالغ الكامل على نفسه ويكفي في ذلك المقام ما اجمع عليه نصا وفتوى من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع في اقرار الصبي فيما له ان يفعله واقرار الولي والوكيل على الاصيل فلا وجه لما تخيله بعض من استناد هذه القاعدة الى قاعدة اقرار العقلاء وينبغي اولا ذكر كلمات من ذكرها بعنوانها او بما يرادفها ثم يتبعه ذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة اسرى لهم فيها في الموارد الخاصة فنقول مستعينا بالله قال الشيخ قدس سره في مسئلة اقرار العبد المأذون في التجارة قال وان كان بغير المال المقر به يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع وارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل اقراره لان من ملك شيئا ملك الاقرار به الا انه ينظر فيه فان كان الاقرار بدين من مال التجارة قبل وقضي منه وان كان اكثر كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا اعتق انتهى وحكى هذا عنه الحلي في السرائر ساكتا عليه مع ان من دأب الحلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه وعن القاضي في المهذب انه اذا اقر المريض المكاتب لعبده في حال الصحة بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لان المريض ملك القبض فملك الاقرار به مثل الصحيح وقال المحقق في الشرائع لو كان العبد مأذونا في التجارة فاقر بما يتعلق بها قبل لانه يملك التصرف فيملك الاقرار ويؤخذ ما اقر به مما في يده انتهى وقد استدل على تقديم قول الوكيل في التصرف بانه اقر بما له ان يفعله ونحوه ما في غير تلك المسئلة وصرح بهذه القضية في باب الاقرار العلامة وصرح في جهاد كره بتقديم دعوى المسلم انه آمن الحربي في زمان يملك الامان وهو ما قبل الاسر مدعيا عليه الاجماع ونحوه المحقق في الشرائع تبعا للمبسوط من دون دعوى الاجماع وذكر فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الوصي والموصى عليه ان الاقوى ان لا يلزم فعله او انشاء غيره كان اقراره بذلك ماضيا عليه وهذه الكلية والكلمات اخص من

القضية

القضية المشهورة الا ان الغرض من ذكرها الاستشهاد بتصريحهم على ارادة نفوذ اقرار المالك للتصرف على غيره والا فقد صرح بتلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد ره في قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به الا في مسائل اشكلت منها ان ولي المرأة الاجباري لا يقبل قوله وكذا قيل في الوكيل اذا اقر بالبيع او قبض الثمن او الشراء او الطلاق او الثمن او الاجل واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل منه مع انه قادر على انشائها وقيل يقبل انتهى وفي تقييد الولي بالاجباري احتراز عن الولي الاختياري فانه لا اشكال في عدم قبول اقراره عليها ولا خلاف بين العامة والخاصة على ما يظهر من كره ويلوح من الشيخ في مسئلة دعوى الوكيل تزويجها وكل من نعم قال في جامع المقاصد قال في كره لو اقر الولي بالنكاح فان كانت بالغة رشيدة لم يعتد باقراره عندنا لانتفاء الولاية واما عند العامة فينظر ان كان له انشاء النكاح المعتبر عند الاقرار من غير رضاها قبل اقراره لقدرته على الانشاء وللشافعية وجه آخر انه لا يقبل حتى تساعدها المرأة كالوكيل اذا ادعى انه اتى بما هو وكيل فيه ولو لم يكن له انشاء النكاح المعتبر عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولي الاجباري وغيره في مسئلة ادعاء كل من العاقدين على الولي سبق عقده على المرأة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة او ما هو مرادفها او ما هو اخص منها ولا الاخذ بها بعد ذلك في فساد ما يتحصل من مسارات هذه القاعدة لحديث الاقرار حتى يستدل عليها به بل يرجع الى تفسير العبارة فنقول ان المراد بملك الشيء السلطنة عليه فعلا فلا يشمل ملك الصغير لامواله لعدم السلطنة الفعلية نعم يملك بعض التصرفات المالية مثل الوصية والوقف والصدقة وهو داخل في عموم القضية ولذا احتجوا على الاستدلال بها في صحة اقرار الصبي بالامور المذكورة والدليل على ارادة السلطنة الفعلية مضافا الى الاقتصار على المتيقن لا يختص بعموم لفظ الشيء للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك على ملك الاعيان لانه يشمل ملك الصغير لامواله بل الظاهر من لفظ الشيء المراد به خصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به لان المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من الاعيان وقولهم الاقرار اخبار بحق جازم معناه الاخبار بثبوته لا الاخبار نفسه اذ المخبر به لا يكون عينا ثم التسلط على التصرفات اعم من ان يكون اصالة او وكالة او ولاية والمراد من ملك الاقرار بذلك السلطنة عليه

والمراد من الاقرار بمعناه اللغوي وهو اثبات الشيء وجعله قارا سواء ابتنى على نفسه او على غيره واما معناه
الاصطلاحي عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم للمخبر فيختص بما يبتنى على نفسه ويخرج منه دعوى الوكيل والولي حقا على
موكله والمولى عليه او شهادته لغيره عليهما او على هذا المعنى فتساوي حيث الاقرار وهذا المعنى وان كان اوفق بظاهر
الاقرار في كلمات المتكلمين بالقضية المذكورة الا ان خلاف صريح استنادهم اليها في موارد دعوى الوكيل والعبد
المأذون على غيرهم كما سمعت مفصلا فلا بد من ارادة المعنى اللغوي بمعنى الظهور المذكور فاما بل للمنع كما يشهد
به اشتمالهم الاقرار في الاقرار على الغير ثم الا من القضية وقوع الاقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا وان
ملك الاقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا وبقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطية الدالة عند التجرد عن الوثيقة
على كون العلة في الجزاء هو نفس الشرط لا امر وشرط وان زال ما ذكرنا صرح جماعة منهم المحقق حيث افتى في الشرايع
عدم قبول اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة ليمنعها من الارث ونص في الجواهر بعدم سماع
اقرار العبد المأذون في التجارة بعد الحجر عليه بدين نسبه الى حال بقاء الاذن وقال لبعض وكل من لم يتمكن على انشاء
شيء لا ينفذ اقراره به فلو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة لم ينفذ من الاصل انتهى وقد تقدم منه في
كره التصريح بذلك في مسئلة اقرار الولي بالنكاح في زمان ليس له انشاؤه وقد يعلل الشهيد على ذلك لبعض وذلك
كما عن نهاية المرام تقييد قبول اقرار العبد المأذون بما اذا كان حال الاذن وهو ظاهر الشيخ وابن حمزة بعبارته
في العبد المأذون من انه يقبل اقراره ويؤخذ الدين مما في يده فان ظاهره عدم زوال الاذن بل هو صريح في
مسئلة الجهاد المتقدمة وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة او الطلاق البائن حال الصحة وهو نفوذ
اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق لانه المملوك له حال المرض لا خصوص الهبة او الطلاق المستندين الى حال
الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل وعدم ارث الزوجة منه بل صرح في المبسوط بعدم ارث الزوجة في جملة
الطلاق وظاهره نفيهم قبول اقرار المالك بعد زوال الملك ويمكن حمله على انه اقراره اذا قيل في اصل
الطلاق في حال المرض لم يبق باعترافه فلا معنى لقبوله الا الحكم بوقوعه في زمان يحتمله ويرده ان مقتضى ما ذكرناه
نفوذ الاقرار المقيد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه وهي البينونة دون بعض اخر مثل الارث لا الحكم بوقوع

طلاق

طلاق في حال المرض فالظاهر ان مستند الشيخ ره عموم نفوذ اقرار الموقع بما ملكه في الزمان الماضي لا عدم جواز التفكيك
في الاقرار بين المقيد والمقيد ومن ظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال الملك المصرح فخر الدين في الايضاح في
مسئلة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال حيث رجح قول الولي وقال ان الاقوى ان كل من يلزم فعله على غيره يمضي
اقراره بذلك الفعل عليه ايضا وما ابعد بين هذا وما سيأتي منه من عدم نفوذ اقرار الزوج بالرجعة في العدة
وان اعتباره من حيث كونه انشاء لا اخبارا عنها ثم معنى ملك الشيء يحتمل ان يكون هي السلطنة المطلقة بان
يكون مستقلا فيه لا من احد غيره احد فيختص بالمالك الاصل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد مجرد القدرة على
التصرف فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا هو الذي يرد ذكره هذه القضية في كلماتهم والمراد على
الاقرار به اذا كان اصيلا واضح وان كان غير اصيل كالولي والوكيل فيحتمل امورا الاول السلطنة على الاقرار
به بمعنى ان اقراره ماض عليه ويكون كاقراره ذلك الغير الذي يتصرف المقر عنه او لاجله انه لا يسمع منه بينة على
خلافه فضلا عن حلفه على عدمه وهذا المعنى وان كان بحسب اللفظ انسب بلفظ الاقرار الا انه يكاد يقطع بعدم
ارادته الثاني ان اقراره نافذ بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب عليه جميع اقراره فالتعبير
بالاقرار من حيث انه لما كان في التصرف فيما باعتباره وكان كالتصرف الصادر عن نفسه فالاخبار به كانه اخبار صادر
عن نفسه بفعله كفعله ولسانه كلسانه ولا فرق بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون ولا يبعد ان
يكون الدعوى مع ذلك الاصيل او مع ثالث وحينئذ فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم فاخباره يكون
بمنزلة البينة للغريم على الاصيل ولو ادعى عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي بالتزويج اذا انكرت المرأة
على الزوج التزويج وكذا لو ادعى البايع على الاصيل لو انكره فيختص بالتداعي الواقع بينهما فلا يعرض دعوى
لسقوط قوله بالنسبة الى الاصيل لو كانت الدعوى مع ثالث حتى يكون كالشاهد للثالث على الاصل
ويبدأ الجمع بين حكم المحقق وغيره بتقديم قول الوكيل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بمائة وادعى الموكل
شراءه بثمانين مع قوله بان للموكل غارم انتهى ويضاف ذلك ان الوكيل لا يريد ان يدفع عن نفسه شيئا
وانما يريد ان يثبت لغيره حقا على موكله فهو بمنزلة الشاهد على الموكل وبعبارة اخرى انما يعتبر اقراره بال

ان يفعل بما يتعلق بنفسه لا فيما يتعلق بغيره قال في المبسوط اذا وكل رجلا بقبض دين له من غريمه فادعى انه قبضه
منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه قال قوم القول قول الموكل مع يمينه ولا يقبل
قول الوكيل ولا الدين الا ببينة لان الموكل يدعي المال على المدين دون الموكل لانه يقول انا لا استحق عليك شيئا
لانك لم تقبض المال وانما مالي على المدين وله حلف اذا طلب المدين ولا يثبت بيمينه على الوكيل شيء فاذا كان
كذلك كان غرضه ان يدعي من عليه الدين ودفع المال اليه وهو ينكره فيكون القول قوله كذلك هنا وهذا اقوى
واذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباعه وسلم المبيع وادعى قبض الثمن وتلفه في يده او دفعه اليه فانكر
الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل يدعي عليه انه يدعي عليه انه
المبيع ولم يقبض الثمن وصار ضامنا فالقول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل يدعي عليه قوله لان الاصل
انه امين وانه لا ضمان عليه ويخالف المسئلة الاولى بان المدعى عليه فيها هو الذي عليه الدين وهو الخصم
فاذا جعلنا القول قول الموكل لم يوجب على الوكيل غرامة وفي المسئلة الثانية يوجب غرامة فكان القول قول
الوكيل انتهى والمسئلة الاولى ونظر بما ذكره المحقق وعدده في اختلاف الوكيل والموكل في الثمن ودين ان الوكيل
ما يدعي عليه بشيء بل يريد تغريم الموكل هذا لكن المحقق في النزاع ينظر في الفرق بين المسئلتين الذي ذكره في
المبسوط قال في ط اذا اذن له في شراء عبد وصفه فاشتراه بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته
بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد يساوي مائة فقيل فيه قولان احدهما انه يقبل قول الوكيل
كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكذلك كل ما اختلفا فيه مما يتعلق
بحق غيرهما من بايع او مشتري او صاحب حق فانه على قولين والاول اصح انتهى ثم ان نفي الملك في الموضوع اما
ان يكون هو السلطنة المستقلة او مجرد ان له ذلك فعلى الاول يختص بالمالك الاصل والولي الاجباري وعلى
الثاني يشمل الوكيل والعبد المأذون لهم ولا يخفى ان مراد جل الفقهاء بل كلهم هو الثاني ويومي به تعبيرهم بان
له ان يفعل كذا فله الاقرار به وقولهم من يقدر على انشاء شيء يقدر على الاقرار به ومن لا فلا عدم ملك
اقراره به عليه واما الملك الاقرار فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة المطلقة بمعنى انه لا يزاحمه احد في اقراره

وانه

وانه نافذ على كل احد وان يراد به مجرد ان له الاقرار به فلو سلطنة مطلقة لم يمكن ان يزاحمه من ان يكون له سلطنة على
الفعل فيكون تلك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء فليس للبنت البالغة الرشيدة بناء على ولاية
الاب عليها على العقد ويكون تلك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء فليس يزاحم الولي في اقراره
كما ليس لها ان يزاحمه في اصل العقد وكذا اذا قامت البينة على اقرار الاب حين صغر الطفل بتصرف فيه او في ماله
فليس له بعد البلوغ مزاحمته وهذا بخلاف الموكل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما يزاحمه في اصل التصرف اذا عرفت
ما ذكرنا من معنى القضية فاعلم ان حديث الاقرار لا يمكن ان يكون منشأ لهذه القاعدة اما اولا فلان حديث
الاقرار لا يدل الا على ترتيب الاثار التي يلزم على المقر دون غيرها مما يلزم غيره فاذا قال مكلف البالغ انه
ولد زيد فلا يترتب عليه الا ما يلزم على المقر من احكام الابوة ولا يلزم على الولد شيء من احكام البنوة نعم لو يترتب على الاثار
اللازمة على المقر اثار لازمة على غيره يثبت على غيره فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقية للمقر ينعتق عنه
حتى العبد المعلق بموت المقر مثل نفقة واجب النفقة ودين الغريم لان مثل ذلك تابع لها حدوثا وبقاء فهو
من قبيل الواجب المشروط بشيء يكون المكلف مختارا في ايجاده واعدامه لانه من قبيل الحق المانع عن الانعدام
كحق المرتهن والمفلس ونحو ذلك فانه حق لصاحبه نظير الملكية للمالك فهو والحق كالمرتهن والحاصل ان دليل
الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم واما ثانيا فلان جل الاصحاب قد ذكروا هذه
القضية مستند الصحة اقرار الصبي بما يصح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها حديث
الاقرار لم يجز ذلك لبناء على خروج الصبي من حديث الاقرار لكونه مسلوب العبارة بحيث يمنع العلم وكيف
كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضية الى حديث الاقرار لكونه مسلوب العبارة محدود بما يدعي الاجماع
على القضية المذكورة بمعنى ان استدلال الاصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه وان
لم نعدل عنه الحكم الواقعي وهذه الدعوى انما يصح مع عدم ظهور خلاف فيه او تردد منهم فيه كما نرى من
اساطينهم في بعض المقامات عدم الالتزام بها او التردد فيها فهذا المحقق في كتاب رهن شرائعه تردد في تقديم قول الموكل عند دعوى
الوكيل قبل العزل التصرف وتردد ذلك في التحرير في بيع المحقق في تقديم دعواه نقصان الثمن بما يجب على الوكيل ونظير

من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في المرة الرجوع وجعل نفس الدعوى رجوعاً وتردد في ذلك في موضع
القواعد وتقدم عن الشهيد في القواعد دعوى الاشكال في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق هذه القاعدة
وأساً حيث تردد في قبول اقرار عبد المأذون وفي قبول قول الولي في تزويج بنته لو انكرت بل ولم ينكر لجهلها
بالحال وقال الغنى منه في شرح قوله ره لو قيل للولي زوجت بنتك من فلان فقال نعم فقال الزوج قبلت بعد
شرح العبارة بالعقد ولو صرح بارادة الانشاء فلا وجه في نفس الامر اذا لم يكن مطابقاً للواقع وهل يحكم بذلك
بالنسبة الى البنت فيه اشكال وينبغي ان يكون القول قولها بيمينها ظاهراً اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل
لها ذلك فيما بينها وبين الله اذا لم تعلم بالحال فيه نظر ينشأ من اصالة العدم وان الاقرار لا ينفذ في حق الغير
ولولا ذلك لنفذ دعوى انشاء بيع اموال الرد وانشاء النكاح في وقت ثبوت الولاية ... وهو مسلط عليه
فينفذ فيه اقراره وينبغي التأمل في ذلك انتهى وقال في شرح قوله ان الوكيل ان مطلق ومحجور فالمطلق ينفذ
اقراره في كل ما ينفذ تصرفه فيه ما حاصله ان هذه القضية لا تنتقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكل فيه لانها
شهادة وليست باقرار اذ الاقرار اخبار بحق لازم للمخبر وفي هذا الكلام ان هذه الجملة المراد في القضية من
ملك مخصصة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا غيره هذا ولكن لا انصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية
انها من احد من الاصحاب ممن وصل الينا كلامهم الا وقد عمل بهذه القضية في بعض الموارد بحيث يعلم انه لا مستند
لرسولها فان من ذكرنا خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في موارد اخر فان المحقق الثاني وان
ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد الا انه وافق الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستنداً في ذلك الى
هذه الكلية بل انه لا يمكن الاستناد الى غيرها لان نصوص الاقرار مخصصة بالصبي والمجنون لعدم العبرة بكلامهما
في الانشاء والاخبار ومنه وان ظهر منه المخالفة في بعض الموارد حتى في مسألة اقرار الصبي بما له ان يفعله واقرار العبد
بما يتعلق بالتجارة على ما في ذكره الا انه صرح في كثير من الموارد والاستناد الى القاعدة كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد
على المولى عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللاً عليه بانه لو اقر انتفع المدعي لان اقراره ماض بل تقدم منه دعوى
الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في زمان ملك الامان وكذا فخر الدين حيث اكثر من العمل بتلك القاعدة

ظهور

فظهور المخالفة منه في مسألة الاقرار غير مضر مع امكان ان يكون مراده عدم الحاجة في تلك المسألة الى تلك القاعدة
لان مجرد الاخبار بالوجه رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان الشيء مستند الى السبق بسببه فاذا كان
اصل الاخبار بالشيء انشاء له في الحال لم يحتج الى اثبات صدق المخبر بدليل خارج وكيف كان فلم نجد من يعتنى بها
اسقطه عن استقلال التمسك لكن الاجماع على الاستناد اليه في الجملة انما ينفع لو علمنا ان اهمالهم لها في الموارد
من حيث وجود المعارض اما اذا ظهر او احتمل كون الاهمال من جهة تعين القضية بما لا تشمل تلك الموارد او اختلفوا
في التعيين على وجه لا يكون مورد متفق عليه يتمسك فيه بهذه القضية لم ينفع الاتفاق المذكور فان ظاهر من
ذكره في مسألة اقرار الصبي عدم نفوذه وعدم العبرة بكلامه ان يفعله فالمراد بالموصول عنده
فقضية من ملك هو البالغ العاقل وكذا ظاهر قوله في عدم ... بان المريض لو اقر بعتق عبده ولم يعلم فانه ينفذ اقراره من
الثلث فان الظاهر ان مراده حيث لا يحجر الا في مقدار الثلث من التركة لا يشمل العتق وهذا المحقق الثاني يسلم
شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من عبارته في الولي الاجباري الذي يظهر منه
في كرة عدم المخالف فيه من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي او الاقرار على الغير مما اتفق على شمول القضية
واقرار البالغ على نفسه داخل في حديث الاقرار لم تنفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجة
الا ان يبنى على عدم العبرة بمخالفته في كرة شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا يخرج عن الحاجة الى التأمل
مع رجوعه عن هذا في سائر كتبه مع دعواه الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في حال الحكم لانه رفع
انه ليس مستنده الا القضية المذكورة ولذا يظهر من بعضهم دعوى الاجماع الاتفاق على من صحح تصرفاته
ووصيته حكم بمضي اقراره فيها وعلى عدم العبرة بمخالفة المحقق الثاني في شمول القضية للاقرار على الغير
لان الظاهر ثبوت الاتفاق من غيره على سماع اقرار من ملك على غيره تصرفاً عليه خصوصاً اذا كان ولياً اجبارياً
عليه بحيث لا يملك المولى عليه المتصرف وقد سمعت ان الظاهر من كرة اتفاق العامة والخاصة على سماع اقرار
الولي الاجباري بتزويج المولى عليه ويؤيده استقرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة
الاصيل في اقراراتهم كتصرفاتهم هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الاجماع في المسألة ولا يخفى بعد الشهرة

فاللازم تتبع مدرك اخر حتى يكون استظهارا الا الاجماع سوى ما لا لو جابر الضعف او وهن بعض الموهنات ولا
بد ان يعلم ان المدرك لها لا بد ان يكون جامعا لوجه اعتبار قول الصبي فيما له ان يفعل حتى يحكم على ادلة عدم اعتبار
كلام الصبي في الانشاء والاخبار الحاكمة بحيثية الاقرار واعتبار قول الولي والوكيل على الاصيل حتى يحكم
على ادلة سماع اقرار المقر على غيره لكونه دعوى محتاجة الى البينة لا اقرارا على النفس ومن هنا يظهر ان
التمسك بادلة قبول قول من ائتمنه المالك بالاذن والشارع بالامر وعدم جواز اتهامه غير صحيح لانها لا تنفع
في اقرار الصبي والرجوع فيه الى دليل اخر لا يجري في الولي والوكيل يخرج القضية عن كونها قاعدة واحدة على
ما يظهر من القضية من ان العلة في قبول الاقرار كونه مالكا للتصرف المقر به هذا مع انه لو كان مدرك القضية
قاعدة الائتمان لم يتجه الفرق بين وقوع الاقرار في زمان الائتمان او بعده مع ان جماعة صرحوا بالفرق فان
قولهم ان من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه ليس المراد منه عدم نفوذ اقراره بفعل ذلك في زمان عدم
التمكن اذ لا ينبغي لعدم النفوذ هنا لعدم ترتب اثر على المقر به بل المراد عدم نفوذ الاقرار بفعله حين التمكن من
الفعل ولذا فرع في التحرير على القضية المذكورة انه لو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة من الثلث وصحح
فيه ليقم وفي غيره بعدم نفوذ اقرار العبد المأذون فيه بعد الحجر عليه بدين اسنده الى حال الاذن وقد عرفت
ما في جهاد كرة والحاصل ان بين هذه القاعدة وقاعدة الائتمان عموم من وجه وهنا قاعدة اخرى اشار
اليها فخر الدين على ما تقدم من الايضاح بان كل من يلزم فعله غيره يلزم اقراره بذلك الفعل على ذلك الغير
وظاهره ولو بتوسيط الاسناد اليها في قبول قول الوصي وامين الحاكم اذا اختلفا مع المولى عليه ارادة منطبق الاقرار
على الغير ولو بعد زوال الولاية فان اريد من لزوم فعل المقر على الغير مجرد مضيه ولو من جهة نصب المالك او الشارع
لم كانت اعم مطلقا من القاعدتين لشموله لولي النكاح الاجباري النافذ اقراره على المرأة وان اريد منه لزوم عليه
ابتداء السلطنة عليه كالاولياء القاهرين في المال او النكاح كانت اعم من وجه من كل من القاعدتين لاجتماع الكل
في اقرار ولي الصغير على بيعها له او الطلاق وقاعدة الائتمان عنها في اقرار الوكيل بعد العزل واقرار القضية من ملك
في اقرار ولي الصغير على بيع ماله واقرار قاعدة الائتمان عنها في اقرار الوكيل بعد العزل واقرار القضية من ملك

في اقرار

في اقرار الصبي بما له ان يفعل وافتراق ما في الايضاح بالاقرار الولي الاجباري بعد زوال الولاية بالنكاح في ما الفائتة
يمكن ان يكون الوجه في القضية المذكورة ظهور اعتبار الشارع وبنائه ان من يملك احداث تصرف فهو غير متهم
في الاخبار عنه حين القدرة عليه والاصدق ووقوع المقر به وان كان هذا الظهور متفاوت الافراد قوة وضعفا
بحسب قدرة المقر فعلا على انشاء المقر به من دون توقف على مقدمات غير حاصلة وقت الاقرار كما في قول الزوج
رجعت فاسدا الى الاخبار مع قدرته عليه بفعل الانشاء وعدم قدرته لفوات بعض المقدمات لكنه قادر على تحصيل
المقدمات وفعلها في الزمان المتأخر كما اذا اقر العبد بالدين في زمان لم الاستدانة شرعا لكنه موقوف على مقدمات
غير حاصلة فان الظاهر ليس صدقه فان امكن كونه باعتبار بعض الدواعي لكن دواعي الكذب فيه اقل مراتب من دواعي
الكذب المحتملة في اقرار العبد المعزول عن التجارة الممنوع عن الاستدانة ولو تأملت هذا الظاهر ولو في اضعف افراد
وجدته اقوى من ظهور حال المسلم في صحة فعله بمعنى مطابقته للواقع بل يمكن ان يدعى ان حكمة اعتبار الشارع و
العرف لاقرار البالغ العاقل على نفسه ان الانسان غير متهم فيما يخرجه مما يكون عليه لا له وفي النبوي اقرار العقلاء
اشارة اليه حيث اضاف الاقرار الى العقلاء تنبيها على ان العاقل لا يكذب على نفسه غالبا والا فلم يعهد
من الشارع اضافة الاسباب الى البالغ العاقل وان اختص السبب به الا انه اكتفى من ذلك في جميع الاسباب العقود
والفعلية بحيث دفع القلم والصبي لما جاز له بعض التصرفات مثل الوقف ونحوه ولم يكن اقراره مظنة للكذب
كان مقبولا ولما كان بعض الامارات بحسب نوعه لا ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في اقرار السفيه في
لا قامة رسم النيابة وكما في اقرار المريض بحرمة او اذا كان متهما كما في اقرار مالك اللقيط بعتقه بعد التقاط
الحاكم عليه ما عتاقه قبل ذلك فان الشيخ قدره حكم في ظاهر سماعه لكونه غير متهم لانه لا يريد الثمن فيتبع دعواه
وان تضمنت دفع النفقة عن نفسه وليس الغرض في ترجيح هذا القول في هذه المسألة بل الغرض تقريب ان عدم
اتهام المخبر جزء يوجب تقديم قوله ومرجعه الى تقديم هذا الظاهر على الاصل كما في نظائره من ظهور الصحة في
فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور لا حجية فيه بنفسه حتى يقدم على ما يقابله من الاصول و
القواعد المقررة بل يحتاج الى قيام دليل عليه واستنباطه من
ادلة بعض القواعد الاخر الى هنا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على اقوال احدها عدم الوجوب مطلقا وهو المحكي عن الحلبي في محكي كتاب
الذي استخرجه ابو عبد الله سعد رضي الله عنه وعن الحسين بن سعيد عن اخيه الحسين بنهم بناء على ان ما الذي الكتب كان
لاخيه لنفسه وعن ابي جعفر احمد بن عيسى الاشعري القمي ومحمد بن علي بن بابويه الصدوق عن الجعفي صاحب الفاخر
المعروف في كتب الرجال بابي الفضل الصابوني الذي يروي عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين وعن الشيخ ابي عبد الله
الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعاصر للسيد رحمه الله حيث قال في مسئلة من ذكر صلوة وهو في اخرى قال اهل البيت
يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم ذكر خلاف باقي الفقهاء وهو المحكي عن موضع من كتابه انه
قال الدليل على ذلك ما روي عن الصادق انه قال من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم
قضى ما فاته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهر اشوب وعن الشيخ سديد الدين محمود الحمصي والشيخ
الامام ابو طالب عبد الله بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن ابن طاهر السوري وعن الشيخ يحيى بن الحسن
بن سعيد جد المحقق وعن ولده وولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع وعن السيد الاجل علي بن طاوس
وعن العلامة في كثير من كتبه عن خاله وولده ابن اخته السيد عميد الدين واكثر من عاصره والشهيد والمحقق
الثاني والسيوري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد الثاني وولده وتلميذه وولد ولده وآله
والشيخ والبهائي والمحقق الاردبيلي والمحقق والجواد والفاضل الهندي والمحدث نعمة الله الجزايري وولد
ولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني واكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي الطباطبائي
والشيخ الفقيه الوحيد الشيخ جعفر وجماعة من علماء المتبحرين واكثر المعاصرين بل كلهم وقد صرح جماعة بدعوى
الشهرة عليها مطلقا وبين المتأخرين وهؤلاء بين قائلهم على جواز تقديم الحاضرة بين من يظهر منه وجوبه كما عن
ظاهر جماعة من القدماء فيكون الفائتة بالنسبة الى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة اليها عند جماعة وبين من يظهر
منه استحبابه كما عن ظاهر بعضهم وصريح ابي علي الصوري المتقدم اليه الاشارة وبين من نص على استحباب تقديم
الفائتة وبين من نص على استحباب تأخير الحاضرة استنادا الى الاحتياط لا لاصلها وبين من يظهر منه التخيير المحقق

بالنسبة

بالنسبة الى ما عدا النافلة المواخرة وفائتة اليوم كما عن رسالة الملا المحقق المجلسي حيث حكم بان الاحوط تقديم
الفائتة الواحدة وفائتة اليوم واما مطلق الفوائت فالله اعلم وجوب تقديمها بل ولا افضلية انتهى لكن الانصاف
ان هذا ليس قولا بالتخيير لان عدم افضلية تقديم الفائتة بل يظهر القول برجحان تقديم الحاضرة لعمومات رجحان تقديمها
كان من يقول برجحان تقديمها لا يقول الا لاجل العمومات والنصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لبعث
الا لاجل ادراك فضيلة وقت الحاضرة فمن وعلى كل حال فيمكن القول باستحباب تاخير الحاضرة لمراعات الاحتياط
الغير اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة اما لعموم فضيلة الوقت واما للنصوص الخاصة ولا منافات بين الاستحبابين
كما يقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل والقصر احوط بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة واستحباب
تقديم الفائتة وجوها ثلثة النص الخاص المحمول على الاستحباب وعمومات المبادرة الى الطاعات والاحتياط
بناء على وجوب القول بوجوب تقديم الحاضرة كالقول بوجوب تقديم الفائتة وبولد استحباب تقديم الحاضرة
بوجه رابع وهو ما دل فضيلة اول الوقت لها حيث ان خصوصية الجزء الاول من الوقت مدخلا في الفضيلة
لا ان ذلك لمجرد رجحان المبادرة الى اداء الذمة على ما يومي اليه بعضها فعليك بالتأمل فيما يمكن اجتماعه
من وجوه الاستحباب تقديم الفائتة على وجوب استحباب تقديم الحاضرة ويجيء لهذا مزيد بيان عند ذكر الاخبار
الواردة في الطرفين انشاء الله وكيف كان ففي جواز الاجتماع حكم باستحباب كل من الامرين على سبيل التخيير
كان علم من دليل خارج لا اهمية احدهما حكم بمقتضاه من دون سقوط الاخر عن الاستحباب وهذا بخلاف
الواجبين المتزاحمين اذا علم من الخارج اهمية احدهما فانه يحكم بسقوط وجوب الاخر خلافا لمن انكر الترجيح
بالاهمية كالفاضل التوني في الوافية وان اعترف بعدم حكم بقاء الاخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار
المكلف بترك الاهم وضعف كلا القولين وبيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع اهمية احدهما و
والواجبين كذلك موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائتة ووجوبه مع وحدتها
ذهب اليه المحقق في كتبه وسبقه اليه الديلمي فيما حكي عنه وتبعه عليه صاحب المدارك وتراه الشهيد في نكت
الارشاد وان بعد عنه في باقي كتبه وحكي عن ظاهر صاحب المؤمنين ومن لف لفه القول بالمضايقة

الى الديلمي لكن المحكي عن بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال ان الصلوة المنذورة على تقدير فرض معين وفرض غير
معين ونفل فالاول يجب قضاؤه على ما فات والثاني مخير بين امرين احدهما ان يتيقن له ان كل الخمس فاتت في ايام لا
يدري عددها والثاني ان يتيقن انها صلوة واحدة ولا يتعين اي صلوة هي فالاول يجب عليه فيه ان يصلي مع
كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه وفى والثاني يجب عليه ان يصلي اثنين وثلثا واربعا انتهى وظاهره كما
التوسعة في الفوائت المتعددة وممن يظهر منه اختيار هذا المحقق الثاني تلميذ المحقق فيما حكي عنه في كشف
الرموز حيث قال بعد ما اختار القول بالمضايقة والترتيب معا وذكر تفصيل قول شيخه المحقق وتسديده وهو حسن
ان سلم من حرفا وعلى التقديرات لا يجوز لصاحب الفوائت الاخلال باداءها الا الضرورة وعند اصحاب المضايقة
الا الاكل والشرب ما يسد الرمق او تحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق المعتبة في كل جزء من الوقت
انتهى ثم ان هؤلاء انما صرحوا بالتفصيل في الترتيب واما وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارك عدمه كما ان صريح
المحكي عن هدية المؤمنين ثبوته حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا لاحتمال اخترام المنية في كل ساعة
بل لا يجوز للمريض الا الاكل ما يسد الرمق والنوم الحافظ للبدن وان لا يساوق سواء سياسته وبالجملة النفقة كما
يبلغ ثم قال واما الترتيب بين الحاضرة والفائتة فان كانت واحدة قدمها على الحاضرة وان كانت اكثر قدم الحاضرة
عليها وان اراد تقديم الفوائت المتعددة عليها مع سعة الوقت فجائز ايضا انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة مع
فورية الفوائت المتعددة بل استحبابها قبله بل المحكي عن المفرج جواز فعل النافلة على كراهية ان كانت ذمته
مشغولة بصلوة واجبة والظاهر انه لا يحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب ففي الحاضرة على حكم الاجمال.
المبادرة اليها لا ان الحاضرة والفائتة مستثنى من فورية فعل الفائتة لانه لم يتعرض لحرمة ما ينافيها حتى
يقبل الاستثناء بل نسب هذا الاحتمال الى السيد المرتضى واما المحقق فالمحكي عنه فيما عدا الرابع التصريح
باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر والعزية التصريح بعدم فوريتها واما في الواحدة فليس في كلامه
الموجود والمحكي عنه الا وجوب تقديمها على الحاضرة من غير تعرض للفورية بل استظهر من كلامه في المعتبر و
العزية نفي الفورية فيها ايضا واما الشرايع فقد قال فيها بعد ذكر اصل وجوب قضاء ما فات من الصلوة

المروية

المروية ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت الحاضرة ويترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر و العصر
على المغرب والمغرب على العشاء وان فاتته صلوة لم يترتب على الحاضرة وقيل يترتب والاول اشبه انتهى فقوله ويجب
قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت الحاضرة يحتمل وجوها لان المراد بالفائتة اما ان يكون خصوص الواحدة
كما قيده به في ذلك وكذا واما ان يكون المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء
وقت الذكر واما ان يراد بيان وقت صحة القضاء بعد بيان اصل وجوبه فيكون المراد ان الاوقات كلها
صالحة لقضاء الفوائت الا وقت ضيق الحاضرة فهذه اربعة فعلى التقدير الاول منها تدل العبارة على فورية
الواحدة مطابقة وتدل بالالتزام على وجوب الترتيب بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص او على ان
الترتيب واجب مستقل يرجع الى وجوب تقديم الفائتة لانه شرط يرجع الى اعتبار تأخير الحاضرة واشتراط براءة الذمة
عن الفائتة في صحتها لكن الانصاف ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مساعدة السياق له من
وجهين احدهما قد فصل بين نفي التفصيل بين الواحدة والمتعددة مسئلة وهي ترتب الفوائت بعضها
على بعض واحتمال ان يكون قد فرغ من حكم الواحد ثم تعرض للمتعدد فذكر اولا عدم الترتيب بينها ثم عدم الترتيب
بينها وبين الحاضرة ينافيه عنوان مسئلة الثانية بقوله وان فاتته صلوات لم يترتب على الحاضرة وهذا بخلاف
ما اذا اريد بالفائتة مطلقها فيكون في مقام بيان فورية القضاء مطلقا او بيان وقته كذلك فيكون قد
تعرض بعد بيان وجوب اصل القضاء لوقته ثم لاعتبار الترتيب بين المتعدد ثم لعدم الترتيب في الفائتة المتعددة
مع الحاضرة فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه او مستفادا من مفهوم الحكاية او بما سيجيء في كلامه في مسئلة
العدول والثاني انه لا يلزم ان كان الترتيب لازما لوجوب المبادرة اليها فالاحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب
في المتعدد بعدم وجوب المبادرة والا فالاحسن في التعبير من جهة في الواحدة لوجوب المبادرة اليها ثم انه قد
فرع على هذا القول ان من عليه فوائت اذا قضاها حتى بقيت واحدة لم يجز له الاشتغال بالحاضرة وان جاز
له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا صار عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب والفرع الاخير واما
الاول فلا يخرج عن شيء لامكان دعوى ظهور كلمات الاصحاب هنا كما ادعيتهم فيما اذا اتحدت الفائتة بالاصل فلا يعم

لما ذا بقيت من المتعددة واحدة وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة بالذات وعرض لها
التعدد لعدم تعينها ولاشتباه القبلة او اشتباه الثوب الطاهر بالنجس ان حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذ لم
يفت عن المكلف الا واحدة الا ان البراءة منها بل العلم بالبراءة منها يتوقف على متعددة وهو المحكي عن المختلف حيث
قال الاقرب انه اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة سواء اتحدت
ام تعددت ويجب تقديم سابقتها على لاحقتها وان لم يذكرها حتى مضى ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في اول وقتها
انتهى وحكي هذا القول عن بعض شراح الارشاد ايضا والظاهر ان المراد بيوم الفوات في كلامه وهو ما يشمل الليل
والنهار اذ لا يمكن فوات غير فريضة الصبح في النهار فقط لا يمكن ان يكون ظرفا للفوات الصلوة المتعددة والذكر
فقوله اذا ذكر الفائتة يوم الفوات لا يستقيم على ان يكون في الليل والفوات في النهار او بالعكس في الظرف
الواحد للذكر والفوات كليهما الليل لا اليوم بالمعنى الشامل لليل وهل المراد الليلة الماضية او المستقبلة الظا
بل المتيقن هو الثاني كما يظهر بالتدبر في كلامه واعلم انه قد ذكر في المختلف في مسئلة العدول عن الحاضرة
بالفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة اول وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته اجماعا وان ذكر
في الاثناء فان امكن العدول الى الفائتة عدل اليها استحبابا عندنا ووجوبا عند القائلين بالمضايقة انتهى
وظاهر هذه العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور الى القول بالتوسعة حتى الان الذي يعطيه التدبر
في كلامه ان مراده الفريضة الحاضرة المختلف فيها فرق بين ارباب المضايقة المطلقة لانه وبين ارباب
المواسعة المطلقة ويحتمل قويا ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم عنه عن محل النزاع وبين ارباب المواسعة
والمضايقة تبعا لما سيأتي عن بعض المحققين في الذخيرة فلا يكون هذا تفصيلا بين القولين نعم ربما يحكى عنه
الرجوع عن هذا القول الى المواسعة في المسائل المدنية الثالثة فاليها عن كتاب المختلف ثم ان ظاهر هذا
انه انما يفصل فيما فات الاداء المنسيان واما اذا فات لعذر من الاعذار او عمدا فلا يتعرض فيها لحكم
ما اذا اجتمع فوائت اليوم على ما قبله ووسع الوقت ووسع الوقت للجميع فهل يقدم الجميع على الحاضرة بناء على
هذا القول بترتيب الفوائت بعضها على بعض اذ لا يجب الاشتغال بشيء ... لعدم التمكن من فعلها الا بعد ما اذن

ما فوته

ما خيره من المكان ادخاله في اطلاق كلام الراجع الى عدم وجوب الترتيب اذا كان عليه من اكثر يوم فتدبر اذ يجب الاجتهاد
على فائتة اليوم لدعوى اختصاص وجوب الترتيب بين القولين بما اذا كانت متساوية في وجوب الفورية في فائتة اليوم دون
غيرها وجه لا بعيدا واما ثم ثالثها على القول بالفورية يتوقف الترتيب **الرابع** ما حكي عن المحقق في العزية حيث قال
عنوان نهر في المسئلة هذا لفظه وعن موضع آخر ان تقول صلوة يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او
فائتة فلا يقدم صلوة الظهر من يوم على صبحه ولا العصر على ظهره ولا مغربه على عصره ولا عشاء على مغربه الا مع تضيق
الحاضرة واما اذا فاتته صلوات من يوم ثم ذكرها في وقت الحاضرة من آخر فهل يجب الترتيب بالفوائت ما لم تتضيق الحاضرة
اكثر الاصحاب نعم وقال آخرون تترتب الفوائت في الوقت الاختياري ثم تقدم الحاضرة والذي يظهر وجوب تقديم
الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت فلو اتى بالحاضرة قبل تضيق وقتها والحال هذه جاز انتهى وظاهره
عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف اطلاق كلمات ارباب القولين بل يخرج بعضها
الخامس ما عن ابن جمهور الاحسائي من التفصيل بين الفائتة الواحدة اذا ذكر من يوم الفوات دون المتعددة
والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات **السادس** القول بالمواسعة اذا فاتت عمدا او بالمضايقة اذا فاتت
نسيانا وهو المحكي عن الشيخ عماد الدين ابن حمزة في الوسيلة حيث قال اما قضاء الفرائض فلم يتعين وقت الا بتضيق
الوقت الحاضرة وهو ضربان اما فاته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا فان فاتته نسيانا وذكرها فوقتها حين
ذكرها الا حين تضيق وقت الفريضة فان ذكرها وهو في فريضة حاضرة عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان
تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى آخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه وان لم يشتغل بالقضاء
ولهذا الاداء الى آخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى آخر الوقت
كان مخطئا انتهى وظاهره وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو انما للاعتبار الترتيب او لايجاب
المبادرة الى المنسية وان ذكرها في اثناء الواجب وان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون
الترتيب كما سبق عن صاحب ... المؤمنين واما الدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل بالترتيب
ولا الفورية وهذا ادون الاحتمالات لان كلا الاولين قوتهما هذا كله في المنسية واما المتروك قصدا فظاهر

عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة ولازمه عدم وجوب العدول الا انه يحتمل ان يستدل بما دل على ان يجمع الاخرة منتفي
من وجوب المبادرة وكون المكلف كثيرا غير مع استحباب تقديم الحاضرة لا ينبغي عن قوله وان يشتغل بالقضاء والاداء في
اخر الوقت بناء على ان المراد بالمطلق الاثم لا ضمه الشهيد ره هذا على التقدير ادخاع الخطاء لا عدم الاشتغال بالقضاء
واما الذي رجع الى تاخير الاداء الى اخر الوقت بناء على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التاخير
اليه الا لصاحب العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول ويكون اطلاق اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت بقضاء للروايات
الواردة في ان اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله لكن يشبه استظهارا في هذا القضاء مشغلة في جهة
ولان كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء
من الاعذار وان العذر يشتمل ما ذكره صاحب هذا القول في العبارة المتقدمة من ربيعة السطح والسفر والمرض والعقل
الذي يعجز معه عن ... فلو لم يكن القضاء عذرا خرج عن الاعذار الا انه الا ان يدعي ان ظاهر العذر في كلامه ما عدا
الصلوة فتم واما المراد بالوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل ان يكون وقت الاختياري ويؤيده ما تقدم
من الحقيقة في الوسيلة من ذهاب جماعة الى ان الفوائت يترتب في الوقت الاختياري ثم يقدم الحاضرة وان يكون مطلق
الوقت فعلى ما جعل القضاء من الاعذار المشترعة المتاخرة ... وكلامه يوضحه حكم المعذور لعذر اخر غير القضاء
ولا يحكم الحكم على المعروف بناء على ما ذكره عدا بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يجب
مع وجود ما حر المسنه الاحتمالات الثلاثة المتقدمة في فروع القول المشترم من الخلاف السابع ما تقدم عن الغنية
من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره الثامن القول بالمضايقة المطلقة وهو المحكي عن ظاهر كلام القديمين و
الشيخين والسيدين والقاضي والحلبي والحلي وعن الحلي نسبته الى الديلمي وهو المحكي عن الشيخ والسلار وكذا ابن
ادريس وعن الشيخ الجليل الحسن بن ابي طالب الجريبي الاني تلميذ المحقق ره حكايته هذا القول عن اكثر العلماء
مستفيضة وحكى عن غير واحد انه اشهر هذه اصول اقوال المسئلة واما الاطلاق الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة
التي نذرت اليه الاشارة فذكرت الاقوال على التسعة وذكر بعض المحققين ان حاصل الاقوال التي يدور عليها هذا القول
الاخير ويدل عليها كلام القائلين كلا وبعضا نصا وظاهرا التسعة الاول ترتيب الاداء على القضاء وهو المحكي

عن علي الديلمي والشيخ ورام ممن تقدم ذكره من الفقهاء الثاني اهل المواسعة رحمهم الله هذا القول الاخير ويدل عليها كلام القائلين
كلا وبعضا نصا وظاهرا التسعة الاول ترتيب الاداء على القضاء وهو المحكي في التسوية بين اقسام الفوائت واسباب
الفوائت في الحكم مقابل التفاصيل المتقدمة الثالث فورية القضاء المحكية عن صريح المفيد والسيد والحلبي والحلي وظاهر
الشيخ والقديمين والابي بل عن المفيد والقاضي والى المكارم والحلي الاجماع على ذلك الرابع بطلان الحاضرة اذا
وقعت في الفائتة في سعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيدين والقاضي والحلبي والحلي وعن الغنية الاجماع عليه الخامس
العدول عن الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين وعن الحلي و
المسائل الرسية للسيد وفاق الشيخ وخلاصة الاستدلال المحكي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس وجوب الشاغل
بالقضاء الا عند ضيق الاداء والاشتغال بما لا بد منه من ضروريات المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم
وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي والحلي بل هو لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الابي فيما حكي عنه
ان عند اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا للاكل والشرب ما يسد به الرمق او تحصيل ما يتقوت به او لا
عيال او مع الاخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال المنافية للقضاء عدا
الصلوة الحاضرة في اخر وقتها او ضروريات المعاش وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المفيد والحلبيين حيث
ذهبوا الى تحريم الحاضرة في السعة على تضيق وبنى المفيد تحريم النافلة عليه فانه على تحريم الحاضرة ويقتضي
استناد التحريم الى القضاء مطرد في جميع الاضداد وقد ذكر العلامة قده في المختلف والمنتهى ان لازم هؤلاء تحريم
جميع المباحات المضادة للقضاء وقد نص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي فقط محمول على
ان اديتها اختصاصا بالتصريح بذلك ولذا نسبه في محكي كره الى السيد وجماعة ثم اعلم ان هذه المسئلة المعنونة
في كلام بعضهم بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة وعدمه وفي كلام اخرين بالمضايقة والمواسعة ولا يذهب انه
الضيق والترتيب غير متلازمين بانفسهما لجواز القول بالترتيب من دون المضايقة من جهة النصوص وان انتهى
الى الضيق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا يتقضى الا اذا بقي من الوقت مقدار فعل الحاضرة ويجوز القول
بالفورية من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هذا المذهب وان انتهى الى التزام الترتيب بناء على القول بان

مانع الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فالقول بأن العودية والترتيب متلازمان لا يخلو من نظر سواء أريد تلازمهما
بحسب القائلين يعني أن كل من قال بأحدهما قال بالآخر لما عرفت من وجود القائل بأحدهما دون الآخر لكن الانصاف
أن معظم القائلين بالترتيب إنما قالوا به من جهة العودية كما ذكره الصيمري فيما حكي عنه أن من قال بالترتيب ومنهم
القول بالمضايقة وعدمها محل تأمل إلا أن يريد الأكثر أو يريد من القائلين بالترتيب بالنسبة إلى زمانه وأولى
بالتأمل ما يفهم من بعض من أن القول بالترتيب أصل مسألة المضايقة بل الحق أن القول بالترتيب والقول بالعكس
المضايقة بل الحق والقول بالعودية ليس أحدهما متفرعا على الآخر في كلمات الأصحاب نعم القول بالترتيب
متفرع على العودية في كلمات أكثر أهل المضايقة وأما وجوب العدول فهو من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا
كونه غير متفرع على شيء ويكون المدرك مجرد النص وأضعف منه كونه من فروع العودية وإن لم نقل
بالترتيب ووجهه مع ضعفه يظهر بالتأمل وأما بطلان الحاضرة وصحتها في سعة الوقت فيحتمل تفريعه على
العودية بناء على اقتضاء الأمر المضيق النهي عن ضده الموسع أو عدم الأمر به ويحتمل تفريعه على الترتيب
إذا لم نقل بالعودية والأمر فيه هين إذ الاشتغال بالأضداد فلا إشكال في أنه من فروع العودية هذا خلاصة الكلام
في الأقوال فلنشرع في ذكر أدلتها فنقول ليس عندنا لأدلة القول بالمواسعة متبعا إياه بما دل على المضايقة المطلقة
بوجوه أحدها الأصل وتقريره من وجوه خمسة الأول أصالة البراءة عن التعجيل فإن وجوب التعجيل
وإن لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من أنحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة إلا أن الوجوب الثابت على نحو
التضيق مما لم يعلم من قبل الشارع والناس في سعة ما لم يعلموا فالتضيق الذي يجب أمر علمه على العباد
موضوع عنهم وتوهم أن أصالة البراءة إنما تجري في الأفعال شرعا في العامل وكل عقاب يرد عليه في الآخرة
لا بد أن يكون معلوما تفصيلا وإجمالا ولا يرد شيء من التسوية والعقاب وعدم العلم فإن قلت إن الاحتياط
على خلافه فتقريره على ما ذكره بعض المعتنين من المعاصرين أن الوجوب لما اقتضى تحتم الفعل وحرمة الترك
فثبوته يقتضي رفع الامتثال والخروج عن عهدة التكليف بالأمر وحيث يثبت في أول الأوقات الممكن فترك
الامتثال بقصد التأخير عنه أو بدونه إنما يجوز بأحد أمرين إما بأحدهما إذن الشارع فيسوغ الترك ليتم وإن لم

بإذن

بإذن الشارع صريحا ولكلا الأمرين غير معلوم أما الإذن فلأنه المفروض فإنه إنما يثبت في الموسع إن كان وجوبه
من جهة حرمة تركه عند ظن ضيق الوقت للمضروب أو ضيق وقت الممكن وإن كان هنا خلاف مقتضى الإطلاق كون
لأن انتفاء الظن المذكور يقتضي حاصله الوجوب ومصلحة الفعلية فإن من جرى في علمه أنه يموت فجأة في
سعة الوقت إن فعل كان أدى واجبا وإن ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص السنن فرفع ترتب
أثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء أو ما في حكمه وثمرة الوجوب نية واستحقاق ثواب الواجب وحرمة إزالة
التمكن من نفسه وكذلك الخارج عن المطلوب أو باعتبار وجوب القضاء إيجاب العزم على الفعل بدلا عنه
ولم يثبت ها هنا غير ما أتى وكان ما ذكره هو الدليل بتخصيص بعضهم الوجوب بأول الوقت وآخره إن أراد
تخصيص حقيقة الوجوب بأول الأوقات الممكنة وآخرها المعلوم أو المظنون وكيف كان فحيث يثبت
الإذن في التأخير بلا تخصيص عن القول بجوازه ولعدم الإثم في الفوات المترتب عليه وإن كان منافيا
لما هو القابل للإطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع ولما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب كما ذكره
لم يصح قياسه على الوقت الموسع ولا سيما مع ما فيه من الفرق لأن تجويز التأخير في الوقت لا يقتضي
إلى تفويته غالبا بخلاف المطلوب وأما الثاني وهو الاشتغال بالبدل فموقوف على إثباته ها هنا على
نحو ما تقدم وهو أما العزم على الفعل في وقت آخر أو نفس ذلك الفعل والأول لم يثبت بدليته ها هنا إنما
قيل بها في الوقت المأذون في تأخيره تحقيقا لحقيقة الوجوب المشترك بين الجميع وتأديته لمقتضى الأمر المستفاد
الواجب عليهم وحيث تعلق الأمر هنا بالانقضاء بعينه ولم يثبت الإذن في تأخيره وكان مقتضى الأمر
ظاهرا أو المنع من التأخير لم يصح هنا دعوى بدلية العزم عنه أو عن تعجيل فعله مع أن كثيرا من العلماء
وأرباب المواسعة لم يكونوا بدلية العزم في الموسع فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا منهم وأما نفس الفعل
في وقت آخر فلم يثبت بدليته عما كلف به أمر ولا يعلم التمكن منه فضلا عن وقوعه أما الأول فلأن إذن
الشارع ابتداء الفعل في أول أوقات الممكن معلوم وأما في ثاني الأوقات فلا غاية الأمر أنه لو تركه أولا
وجب عليه الفعل ثانيا وكان مجزيا عما كلف به في ذلك الوقت لأنه لا إتمام التكليف ثانيا لا بطاقته فلا يبدل

التاخر ابتداء بين جميع الاوقات واما الثاني فقط لعدم احاطة العلم عادة بالعوائق فلو قطع النظر عن
شمول ادلته لكان في عدم العلم بادراكه كفاية في وجوب المبادرة اذ فيها استيفاء فراغ الذمة عما اشتغلت
الذمة به يقينا فان المبادر يمتثل قطعا على اي حال وان عرض له مانع الاكمال وربما يموت تاركا فتبقى ذمته
مشغولة بما وجب عليه فيصير مستحقا للعقاب على ترك الواقع باختياره اذ لا يعتبر في الترك الموجب لذلك ان
يكون بجميع الاحوال الممكنة في خصوص بل بما هو الثابت واقعا في شانه ولما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه
لم يكن احالة التكليف بالامتثال عليه حجة فيختلف باختلافه فيكون مضيقا لجماعة وموسعا للاخرين بحسب
تزايد الاوقات والساعات والشهور والاعوام فيتعين ان يكون منوطا بالتضيق الذي يعلم به حصول
الامتثال بالنسبة الى الجميع لمن ادخل نفسه في ضمن التاركين ثم تداركه فضل الله سبحانه بان ابقاه الى
ان ادى المامور به دخل في صنف العاملين ولكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء اولا فاولا وان بادر الى
فوات الحاضرة المأذون في تاخيره واما البناء على ظن وقت التمكن وعدمه كما في الموسع فموقوف على الدليل
وهو مفقود هنا لوجوب البناء على ما ذكر انتهى موضع الاحتياط ملخصا والجواب ان الامر المطلق انما يقتضي
وجوب الفعل المشترك بين الواقع في اول ازمنة التمكن والواقع فيما بعده من اجزاء الزمان التي يمكن ايقاع
المامور به فيها ويجوز التاخير عن جزء الاول بترك الحصص وادى الواجب وهو لا يحتاج الى اذن من الشارع
لان العقل حاكم بالتخيير في الامتثال بين مصاديق المامور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكره من ان الوجوب في
الواجب الموسع باعتبار حرمة تركه عند ظن الضيق بل وجوبه باعتبار حرمة تركه المطلق المتحقق بتركه في جميع
الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجأه العجز في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب
فيما قبل الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة العصيان
لاستقلال العقل ودلالة النقل على انه لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور لتحقق
ما ذكرنا ان العقل الماتي في كل جزء من افراد المامور به امتثال لتمامه فلا يتحقق اثر بدل الواجب فظهر بدليته
العزم بل هو نفسه واما احتمال طرو العجز عن الوقت الاخير فانما يوجب رجحان المبادرة بحكم العقل المستقل

الحاكم بعين اجزاء المصلحة الوجوب وعدم حرمة التاخير المفضي احيانا الى فواتها وان يوجب عقابا على المكلف
النقل مثل قوله اذا دخل الوقت فصل فانك لا تدري ما يكون ذا ما اوجب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد حكم العرف
والشرع باصالة البقاء والتمكن وعدم طرو العجز واجماع العلماء على عدم وجوب المبادرة في الموسع الموقت وحكم
الشارع في الروايات المذكورة ولشمولها احتمال طرو العجز واجماع العلماء والعقلاء على عدم وجوب المبادرة في
الموسع الموقت وحكم الشارع في الروايات المذكورة واشمالها احتمال طرو العجز غاية الاستحباب للمبادرة دون
وجوبها الى غير ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما قيل باستحقاق العقاب
لو اتفق ترك الواجب الموسع الغير الموقت ولازمه وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط تحرزا عن الوقوع في
عقاب الترك وان لم يجب شرعا لكونه من قبيل المضيق الذي يعاقب على تاخيره وان تحقق العجز لكن هذا
القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في المواسعة والتضيق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا
لان علم المكلف بالتمكن في ثاني الحال وتمكنه فيه لا يتعلق بالفعل وباطله فلا اشكال فانا الاصل هو عدم وجوب
المبادرة شرعا الثاني من وجوه ترجيح الاصل استصحاب صحة صلوة الحاضرة مع اتمامها حاضرة اذا ذكر الفائتة
في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا استمر على نية الاولى عند تذكر الفائتة والاصل
عدم ورود دليل عليه ان قد حكاه حصينا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في
شرطية امر فقد او مانعية جزء واحد كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا الكلام بناء على كون
صحة الاجزاء السابقة على تذكرها واضحة واما اذا قلنا بان وجوب القضاء واقعا موجب لفساد الحاضرة وفيما
غاية الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء معذور فالتذكر كاشف عن وجوب القضاء وعدم صحة الاداء
في نفس الواقع فصحة الاجزاء السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان يرتفع بارتفاع
العذر فلا يجري الاستصحاب ولا شك ان في ذلك للاجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ
عنها لان هذا لا يكشف الا عن كون الترتيب شرطا علميا لا واقعيا بالنسبة الى الجهل المستمر الى تمام الحاضرة
ولا ينافي كونه شرطا واقعيا بالنسبة الى الجهل المرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشرط علمية او واقعية يختلف

تختلف بحسب الموارد حسبما يقتضيه الأدلة مثلا الخارج من عملي للصلوة بالنسبة الى الجاهل المستمر جهله
من صلى جاهلا الى اخر الصلوة واما من الجاهل الذي علم في الاثناء فلا يبعد على ما نقل على ما ذهب اليه بعض مح
الثالث من وجوه الاصل اصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة وفيه انه ان اريد اصالة البراءة
عن التكليف بالعدول فلا ريب في ان الشك في المكلف به وان اتمام الصلوة واجب اما بنية الحاضرة او بنية
الفائتة مع ان اتمامها بنية الفائتة مجمع على جوازه بل رجحانه اما وجوبا واما استحبابا فالامر مردد بين تعيين
اتمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين اتمامها بنية الحاضرة فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة نقل
النية الى الفائتة وان اريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر ففيه انه كان معذورا عقلا لاجل
النسيان عقلا وقد زال العذر والحكم المنوط بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه
بعد رفع العذر فان قلت انا نعلم عدم وجوب العدول حال النسيان اما كونه لاجل النسيان فغير معلوم
فلعله لا يجب ايضا بعد النسيان فعليه يستصحب العدم وجوب العدول في كونه عدم الوجوب الثابت مستندا الى
هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفائتة التي مقتضى الاصل
عدم مشروعيتها قلت والحاصل ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناس ولا شك انه حكم عذري
يدور مدار النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر واما ان يقع في حكم المكلف ونفسا
من حيث انه مكلف فات عنه فريضة ودخل عليه وقت اخرى لا بعنوان النسيان او عدمه ولا ريب ان الشك
ح في مشروعية الحاضرة وعدمها ومن المعلوم ان الاصل عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية
الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان يترتب عليه وجوب العدول اذا نسي وشرع فيها فافهم فانه لا يخلو عن
الدقة الرابع اصالة اباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها وصحتها من جهة الشك
في حرمتها وابطالها المسبب عن الشك في فورية القضاء وعدمها بناء على القول باقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده واصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة اذا كان الشك من جهة الشك في اعتبار
الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول ان الفساد ان كان من جهة القول بان الامر بالمضيق

يقتضي

يقتضي عدم الامر بضده فيبطل الضد من هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة وعدم
التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان نعم هذا الاصل مرفوع باصالة
عدم التضييق المتقدم ولكنه اصل مستقل قد عرفت حاله واعتباره والكلام هنا في غيره وان كان من
جهة ان الامر المضيق يقتضي حرمة ضده فمرجع الكلام الى الشك في حرمة الحاضرة واباحتها والاصل الاباحة
وعدم التحريم ففيه انه ان اريد اصالة البراءة فيرد عليه اولا ان حرمة الضد لو ثبت في الواجب المضيق فانما
يثبت عند المشهور من باب كون ترك الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب والظاهر عدم جريان الاصل في
في مقدمة الواجب اذا كان الشك مسببا عن الشك في وجوب ذيها او عن الشك في وجوب اصل المقدمة
المسئلة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك في وجوب الشيء مسببا عن الشك
في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب او جزئيته له والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة
على ما لا يعلم كونه منشأ للمؤاخذة ويوجب التوسعة والرخصة فيما يحتمل وهذا انما يتحقق في الصورة الثالثة
واما في الصورتين الاوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمة مؤاخذة عليها حتى ينفى ولا ضيق زائد
البراءة الدالة على نفي المؤاخذة عما يعلم له الرخصة فيه وثانيا ان اصالة عدم حرمة الحاضرة معارضة باصالة
البراءة وعدم اشتغال الذمة بها وان شئت فقل ان الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها فلا اصل
ثم ومثله يجاب لو اريد اصالة عدم الحرمة استصحابا بان يقال انه يشك في ان الوجوب الحادث للفائتة كان
بعد العذر هل يوجب حرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة فالاصل بقائها
فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة في اول وقتها قبل تذكر الفائتة فنقول الاصل بقاء وجوبها
بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة فنقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت
الوجوب للحاضرة في اول وقتها قبل تذكر الفائتة فنقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر العذر المستفاد
للتكليف هو النسيان ومع ذلك فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه و
هو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب لان الشك

في مجرى الأصل الثاني بسبب عن الشك في مجرى الأصل فالأول حاكم على الثاني لما تقرر في الأصول في السؤال والجواب
عن الاستصحاب بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الأصل انه هذا كله في اجراء الأصل في الحكم التكليفي وهي مشروط
الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة فان اريد بها اصالة البراءة بناء على القول بجريانها
عند الشك في شرطية شيء في العبادة فهو حسن على هذا القول الا ان ظاهر كلام المستدل ارادة اصالة اطلاق
الامر الحاضرة وسياق الكلام في الاطلاقات الخامس انا لحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال
الذمة بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف وقال انه
بعدد الحاضرة في المختلف ويلزم ثبوت الحكم الحاضرة والا اشتغلت عن التمسك بالاستصحاب وهو لا
يجري على تعدد المحل ثم قال واما الاستدلال به ولم يكن عليه قضاء لجاز به فعل الحاضرة في السعة فيكون
مع ثبوته فقاسد لرجوعه لانه رجع الى القياس او استصحاب الحكم الغير الثابت من اصله على سبيل الوجه
في نفس دورانه وكلاهما باطل انتهى اقول استصحاب الحكم الشرعي على قسمين احدهما استصحاب
الحكم الجزئي الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط ثم سافر الى اربعة فراسخ وشككت
في حدوث القصر عليه بعد وجوب الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب او مات
محتمل ما اكتفى بوجوب الغسل عليه فشك في حدوث وجوب التطهير عليه بعد وجوب الغسل فعلا او راى ما يشبهها
بالحيض وشك في ارتفاع وجوب الصلوة الثابت عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب
الحكم الكلي الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان التمام يجب بشروطها على الحاضر
والجمعة تجب بشروطها على المتطهر او قال بوجوبها والصلوة يجب بشروطها على الطاهر من الحيض والنفاس وهذه
الاحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل يصدق على فقد الشرائط كدخول الوقت ووجود
الطهور فلا يعتبر في استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشرعي الشخصي فعلا فلو فرضنا ان الشخص
كان في بلده وفاقدا للطهورين او لم يدخل عليه الوقت ثم سافر الى محل يشك في كونه من المسافة لشبهة في
الحكم او في الموضوع فلا يقدح في الاستصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام فالتا بوقت

حجة

حجة عدم دخول الوقت وفقد الطهور بل كونه في السابق غير واجد للشرط ولا يلزم عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب
حكم الكلي بل الموضوع استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول حاكما لان الشك في الثاني مسبب من
الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعا في اول وقتها حكم شرعي كلي وخطاب الهي معلق بالمكلف ويتوقف
توقف تنجزه وثبوته فعلا على شروط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي بما هو مفاد القضية الشرطية
بان يقال ان هذا المكلف ممن يجب عليه الصلوة ويصح منه بعد دخول وقتها واجتماع باقي شرائط الصلوة فاذا اشتغلت
وجب القضاء عليه لفوت بعض الفرائض منه يشك في ارتفاع الحكم الكلي المذكور فمقتضى الاصل بقاؤه ما لم يقطع
به والحكم على كل الحاضرة بالصحة والوجوب في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة المنجز عليها مع فراغ الذمة
من الفائتة حتى يشبه استصحابه الى الأخرى الى ... الاستصحاب وما ذكره اخيرا من ترتب الاستصحاب فهو لعله
راجع لما ذكرنا او توهم كون شروطه قبل تحقق شروطه راجع لما ذكرنا وتوهم كون شروطه قبل تحقق شروطه
راجع الى الاستصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتامل لا يخفى ان وجود مثله في المسائل الشرعية والمطالب اكثر من ان
يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه امر لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي
تمسك به المعرض في التقريب الرابع من تقرير الاصل الا انه ذلك عدمي وهذا وجودي لكن جريان كلها على القول
الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض جار في ذلك ليتم مسلم احدها ومنع الاخر فحكم الا ان يريد من الاصل
هناك اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك بالبراءة وكيف كان فالاستصحاب على الوجه
الذي ذكرنا الاعتماد عليه وقد عرفت سابقا ضعف التمسك بالبراءة ومعارضته باستصحاب عدم وجوب
الحاضرة لانه حاكم عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي او اقتضى كما هو مذهب بعض او فيما يحتمل مدخلية
وصف في الموضوع مفقود في الحال اللاحق كما هو المختار لم يكن له التمسك به فيما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الشخصي
وهو وجوب الصلوة في الجزء الاول من الوقت في الحال السابقة يعني قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلو الذمة
عن القضاء فيكون المكلف الفارغ الذمة عن القضاء يجوز له فعل الحاضرة في اول وقتها والشك في المرخصية يرجع
الى الشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لاشتراطه بالعلم ببقاء الموضوع يقينا لكن الاستدلال المذكور

مبني على المنع بين العلامة ومن تأخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام السادس انما الزم حرمة
المنافات لفعل الفائتة من المنافات الذاتية وهذا الاصل حسن بمعنى الاستصحاب دون البراءة لما عرفت
من التقرير الرابع والخامس وعلى التقدير فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فورية
القضاء تحريم الحاضرة والقول بان الحرمة المترتبة توجب الفساد لو كان المنافي المحرم من باب العبادات
واما لو فعل كما هو مذهب جماعة منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين بل ربما نسبه بعضهم ككاشف
الغطاء الى كافة الاصحاب فلا ثمرة على هذا الاصل لان اثبات الترتيب من باب الاجتهاد الدال على فورية الفائتة
لا من باب وجوب المبادرة اليها من باب ان الامر بالشي يقتضي عدم الامر بضده فيفسد والحكم بالفساد
من جهة ان النهي يقتضي عدم حرمة الحاضرة فلا يترتب على اصالة عدم الحرمة الحكم بصحة الحاضرة ومن هنا يظهر
فساد ما قيل من انه اذا ثبت عدم حرمة المنافيات بالاصل ثبت صحة فعل الحاضرة في السعة بعدم القول بالفصل
مع ان التمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فيما اذا ثبت احد شطري المسئلة بالاصول الظاهرية محل
اشكال فقد انكره غير واحد ولا يخلو من قوة وكيف كان فالاصل المعتمد في المسئلة هو الاصل الاول وهو
اصالة عدم الفورية وقد يعارض باقتضاء وهم اصالة الاشتغال الترتيب وسيأتي الكلام عليها في ادلة
القائلين بالمضايقة انشاء الله الثاني من حجج القول بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في
طريقين من الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب الحواضر على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب قضائها
على كل من فاته شيء بعد مضي ما يسعها من اوقاتها وعلى وليه بعد موته ان لم يفعلها بنفسه فلو وجب تاخيرها
عن الفوائت لزم ان لا يجب على من عليه فائتة معلومة الا عند ضيق وقت الحاضرة او مضي زمان يسع الفائتة
ولزم ايضا ان لا يجب عليه قضاء الحاضرة الا اذا ادرك وقت ضيقها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل
ذلك او عرض جنون او شبهه لم يكن مشغول الذمة بالقضاء ولم يجب على وليه تداركه بعد موته وكل هذه مخالفة للاطلاقات
المذكورة ولا يلزم تقييد تلك الاطلاقات من جهة قبولها للتقييد اما اذا قام دليل من الجهة الاولى فلا ينبغي
ان يدعى ان الصلوة التي هي واجبة في اول الوقت من حيث هي لو خلي وطبعها قد عرض لعدم الوجوب لاجل عروض

الوجوب

الوجوب لها لا الاصل عروض الحرمة لها من باب المقدمة بواجب فوري وان شئت فقل ان وجوبها في اول الوقت
مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي او الشرعي فاذا عرض طرو الحرمة لها من باب المقدمة صار ممتنعا شرعا
لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري اهم في اول الوقت كاداء دين فوري او انقاذ
نفس محترمة ونحوها فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بهذه العوارض بل انما نقول تلك الاطلاقات
سيقت لبيان حكم الصلوة في اول الوقت لو خليت بنفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها العارض بعروضها
كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال او طاهر لا ينافي حرمة اللحم المغصوب ونجاسة اللحم الملاقي للنجس لان الحلية
والطهارة الذاتيين لا ينافيان الحرمة والنجاسة الوصفيين واما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع
عقلا وشرعا فاذا ادعى مدعي الامتناع الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المقدمية فلا ينبغي ادعاء الاطلاقات
ثم يطالب في دعواه الحرمة المقدمية الموجبة لعروض عدم الوجوب والامتناع الشرعي بالاستدلال عليه
وهذا غير الاستدلال على نفي قوله بالاطلاقات بل وجود الاطلاقات لكونها لا ينعقد الاجماع و
الضرورة على ان الحاضرة لو لم يمنع من فعلها في اول الوقت مانع عقلي او شرعي متصف بالوجوب والصحة
وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد عدم ثبوت المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية
الموجبة لطرو الحرمة على فعل الحاضرة نعم لو انكر احد سوق تلك الاطلاقات لمجرد بيان حكم الصلوة في
نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال او طاهر فيما قلنا بل قوله الكلب حرام او نجس وادعى سوقها لبيان
التكليف وحمل المكلف على الفعل في اول الوقت على الاطلاق بحيث يظهر من اطلاق بعث المكلف على الفعل
عدم كونه ممنوعا من جهة اخرى صح التمسك بها في كل مورد شك في جواز تاخيرها وانتفت الفورية
عنه بحكم تلك الاطلاقات وحكم من اصلها بعدم المانع الشرعي وكان كلما ورد من الدليل على فورية شي
من قضاء على تاخير الحاضرة مقيدا لتلك الاطلاقات لا معارضا لها لكن التامل في تلك الاطلاقات لا يعد من نفسه
الا ما ذكرنا اولا هذا كله اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من جهة ورود الدليل على
اشتراط الحاضرة بعد حالها كحال ساير الشروط المعتبرة في الصلوة في ان وجوب الصلوة في اول الوقت

اما هو بين الممكن من فعلها جامعة للشروط فاذا شك في شرطية شيء للصلوة كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان المصلي فانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا عند دخول الوقت ام لا فلا يجوز التمسك بالاطلاقات المذكورة لنفي شرطية المشكوك لان اصل الاطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول وقتها وعدم وجوب التاخير وكذا لو شك في جزئية شيء يحتمل فوته كالسورة بعد الحمل فانه لا يجوز ان يتمسك بالاطلاقات المذكورة لعدم وجوب تاخير الصلوة حتى يعلم السورة وبعبارة اخرى مقتضى الاطلاقات دلالة على وجوب الصلوة في اول الوقت وسلمنا ان الصلوة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كالطهارة عن النجاسة وطهارة ما عدا موضع الجبهة مثلا او قراءة (السورة) بعد الحمد ام لا فانه ثبوت شرطا او جزءا للصلوة يوجب تقييد لفظ الصلوة بناء على وضعها للاعم لا تقييد الاطلاقات وجوبها عند دخول الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاقات ابتغى الصلوة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك بالاطلاقات في الصلوة الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلوة في هذه الاطلاقات مسوقة لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا يتمسك بالطلوبية لها باسم صلوة في اطلاقها كسائر الاطلاقات الموقتة لبيان احكام الصلوة بعد الفراغ من بيان صحتها كاحكام الجماعة والخلل في (القضاء) ونحو ذلك واما الطلاقات توجب القضاء على من فضى عليه من الوقت مقدار الفعل فان المراد فعل الصلوة (والطهارة) دون غيرها من الشروط فلا دلالة لها على المقام وان كان المراد مقدار الصلوة بتحصيل جميع الشروط وهي ساكتة عن بيان المشروط فاذا ادعى شرطية شيء للصلوة فلا دلالة في هذه على نفيها كما لا يخفى الثاني ما دل بعمومه او الملاحظة على صلاحية جميع اوقات الحاضرة لادائها بالنسبة الى جميع المكلفين فيستدل به على من عليه فائتة لنفي التمسك لرفض الحاضرة في السعة ويرد عليه ما في السابقة من عدم فائتة في اطلاقها سواء حملنا اعتبار الترتيب من جهة الفورية ام من جهة ثبوت اشتراط الحاضرة بتاخرها عن الفائتة اذ مدلولها صلاحية كل جزء من الوقت لفعل الحاضرة وهذا ما لا ينكره اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم صلاحية الوقت للحاضرة وانما يقولون بوجوب او وجوب تاخيرها او كونها مشروطة بشرط مفقود يحتاج الى تحصيله وهو فراغ الذمة عن الفائتة لاداء الحاضرة ويصح تضيع هذه الاطلاقات للرد عليه ولكن من المقطوع ان مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صلاحيته

العمل

العمل في ذلك الوقت الثالث ما دل على انه اذا احل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء الا اداء نافلة (قبلها) الفائتة مثل قولهم ع اذا زالت الشمس فلا يمنعك الا سبحتك وقولهم اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان بين يديها سبحة وذلك ان شئت طولت او قصرت اورد عليه ان هذه الروايات في مقام رفع توهم رجحان تاخير الظهر الى حد محدود كالقدمين والذراع والقامة بناء على ما يتراءى من بعض الاخبار الدالة على هذا التحديد فبين الامام ع بذلك انه ليس بعد دخول الوقت ما يمنع عن فعل الفريضة الا النافلة فلاحظ العذر في ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد عن بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع انه روى عن ابائك القدمين والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراعين فكتب ع لا القدمين اذا زال الشمس فقد دخل الصلوة بين يديها سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت الحديث والحاصل ان من لاحظ الاخبار المذكورة يظهر له ما ذكرنا في هذه الرواية غاية الظهور ثم انه كيف يمكن الاستدلال بهذه الاخبار مع ان المراد بالمنع في قوله ع لا يمنعك المنع الكمالي لا منع الصحة والاجزاء بقرينة استثناء النافلة والمدعى في مسئلة المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها فانهم الرابع ما دل على تاكد استحباب فعل (الصلوة) في المساجد وعلى استحباب الاذان والاقامة وتاكدهما في بعض واستحباب اختيار السور الطوال في بعضها والات لباس وشبهها فان امتثال هذه المستحبات في الحاضرة يقتضي عدم تاخيرها الى المضيق وفي العوائت يقتضي عدم المبادرة الى كل منها والجواب عن هذه كلها يظهر مما ذكرنا من ان هذه الاطلاقات لا ينفي فورية (القضاء) ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء الشامل بحيث يدل الانصاف ان هذه كلها اجنبية عن المطلب الخامس ما دل على استحباب المستحبات ويرد عليها ما ورد في السابق وهي ما دل السادس المنافيات (الاعادة) ما دل على انه لا يعاد الصلوة الا من خمس وعلى ان فرض الصلوة سبعة او عشرة ويرد عليه ان المراد عدم الاخلال سهوا الشيء عن الخمسة وان الفروض الشرعية عشر في اصل الشرع في الصلوة سبعة واكثر اهل المضايقة يدعون ان فورية القضاء يمنع عقلا عن صحة الاداء وكيف كان فالتمسك بهذه وامثالها ما لم نذكره وان ذكره بعض تضييع للقرطاس فضلا عن العمر السابع ما دل على تاكد استحباب المبادرة (الى الصلوة) منه لا

فى اوايل اوقاتها مبتهل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم من ملاقاة الوجوب فى اول الوقت وصلاحية كل جزء
من الوقت للحاضرة من انها لا تنفى وجوب تقديم الفائتة سواء استفدناه من فورية القضاء بناء على اقتضائها
النهى عن الحاضرة او من دليل اعتبار الترتيب فى الحاضرة وان لم يحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاخبار
المذكورة انما تتوصل الى فعل الحاضرة فى اول الوقت بعد الفراغ من وجوبها وصحتها لان استحباب بعض افراد الواجب
فرع وجوبه فى الواقع ومن ملاحظة الحكم بالاستحباب والكلام فى هذه المسئلة فى ثبوت اصل وجوب الحاضرة فى
الجزء الاول من الوقت ان علم بعليه فائتة والحكم بالاستحباب متفرع عليه ولا مانع فى صحته عن وجوب الحاضرة عليه
فى اول الوقت ومن ترد هذه الاطلاقات بوجوب وضع اليد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب
تقديم الفائتة فلا يجامع استحباب الاخرى فى اول وقتهما وفيه نظر اذ لا ملازمة بعض اهل المواسعة كالشهيد
وعبد الاعلى المجلسى وغيرهم الى استحباب تقديم الحاضرة وذهاب بعض الى التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم الفائتة ولازم
هذا القول كما قدمنا فى اول الرسالة القول بافضلية فعل الحاضرة فى وقت فضيلتها واما ثانيا فلان القول
باستحباب تقديم الفائتة اما ان يكون من جهة الاحتياط فلا ينافى افضلية الحاضرة من حيث الفتوى التى هى مقتضى
الادلة الاجتهادية فيكون المسئلة نظير الحكم بافضلية الاتمام فى المواطن الاربعة نظرا الى الادلة وان القصر احوط
وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة الاخبار الدالة على رجحان تقديم
الفائتة بحملها على الاستحباب بعد فرض اخبار المواسعة لكن القول لا تنافى بين استحباب تقديم الفائتة بين
استحباب فعل الحاضرة فى وقت فضيلتها فان امكن الجمع بين المستحبين بان يقضى الفائتة ويصليها بالحاضرة
قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاتت بالصلوتين وان لم يمكن الا الاتيان باحدهما بعينها تعينا والا فهو مخير
وتقديم الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث عليها فى ذلك الوقت والتوعد من اخرها عنه وان ما ينبغى
من الوقت دون فضيلة لاهل الاعذار او لصلوة الصبيان ونحو ذلك وكيف فيكون كل من فعل الحاضرة
فى وقت الفضيلة وتقديم الفائتة عليه مستحبا كما لم يمنعه مانع وقد ذكرنا فى اوايل الرسالة بان جهات
مستحبات الفائتة ثلث وجهات تقديم الحاضرة اربع فعليك بالملاحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم احدهما

مع جهات

مع جهات تقديم الاخرى فتدبر **الثالث** من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار الخاصة نفيا للمضيق فى حكم
قضاء الفوائت الفائتة وهى طوائف الاول ما دل على توسعة القضاء فى نفسها ومن جملة ذلك الاطلاقات الاخبار
الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء ولا سيما ما ورد فى الحائض والنفساء ويرد عليه ان الاشكال لا يفيد الاوامر المطلقة
خصوصا الاوامر الواردة فى الحائض والنفساء فى مقام بيان اصل الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادرة
وعدمها فان الامر بناء على عدم دلالته ما وضع على الفور لا يدل على عدمه بل غايته الامر سكوته عنه فلا
ينافى ارادة الامر المبادرة الى بامر آخر وليس يلزم خروج فى تلك الاوامر فى المدعى للفورية وان كان
عليه تمام الدليل الا ان الاطلاقات لا تدل على خلافه نعم نظرا الى الامر حيث انه موضوع للطلب الفعل المستمر
زمان حصول الامتثال بالاتيان به فى الزمان الثانى والثالث وان قلنا بعدم دلالته على الفور فتم جدا
ومنها ما من اصل الحلبى الذى عرض على الامام الصادق عليه السلام واستحسنه صلوة تصليها على كل حال الى آخر
صلوة فريضة نفيتها مع طلوع الشمس وغروبها وصلوة ركعتى الاحرام وركعتى الطواف الفريضة وكسوف
الشمس عند طلوعها وغروبها ويرد عليه ان قوله تصليها على كل حال لا يدل على سعتها فى مقام رفع توهم المنع
عليها عند طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار الظاهرة فى النهى عن الصلوة عند طلوع الشمس
وغروبها وانها تطلع بين قرنى الشيطان وليس المراد سعة وقتها وانحاد المكلف بتحصيلها وتاخيرها
لان هذا غير ممكن فى الكسوف والطواف وصلوة الميت المذكورة فى بعض الاخبار ومنها ما لا حيا فى هذا او جزء
بتعجيل القضاء متى ذكرها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابى جعفر قال اربع صلوة تصليها الرجل
فى كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وركعتى طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على
الميت واما قوله متى ذكرها فليس مما يمكن ان يكون دليلا على جواز التاخير بعدم جريانها فى باقى الصلوة
المذكورة فى الرواية فلا بد من تاويلها على وجه لانها فى التعجيل لا غير فى الان تاويل احسن له ولانها
تبتنى هذا مع ان العبارة المذكورة ليست برواية لان الحلبى لم يسندها الى الامام نقلنا فتوى استنبطها
من بعض الروايات الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفى فى كتاب الفاخر الذى ذكر فى اوله انه لم يرد

فيه الا ما اجمع عليه وصح عنه عن قول الائمة والصلوات الفائتات يقضيها ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب بدعوى ان الظاهر كون القول المذكور رواية وانما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متعددة منها على الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الارض فاما على الظهر فلا ويصلي كما يصلي في الحضر فان الظاهر من تجويز المنع عن القضاء على ظهر الراحلة والامر بفعلها كما في الحضر ان المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز فعله على الراحلة كما في الفريضة المضيقة لتضيق وقتها او وقت المكروه فيها وقبلها ولا انزلاد لا لازالتها الا لعدم جواز فعل الفريضة على الراحلة واما وجوب النزول عنها لاجل القضاء بان يكون في عدم وجوبه ان لم يكن ضرورة لا يتعرض لها في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على انه يؤخرها الى الليل ليقضيها على الارض لا يقضيها بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من اوقات المسافر خصوصا المقرب الماشي بالنهار فيكون دليلا على تجويز تأخير القضاء الى الليل وعدم وجوب المبادرة اليها بالنهار نعم يمكن القائلين بالمضايقة ان يقولوا ان المبادرة انما تجب اذا امكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختيارية لا مطلقا لان المفسوق انما جاء من دليل الامر على الفور او من ورود الدليل على وجوب التعجيل وعلى كل تقدير فالفعل المشروط في نفسه بشروط اذا امره المكلف لتحصيل شرط من شروط الاختيارية غير مستعمل اذا لم يكن التأخير الا بمقدار تحصيل الشرط من شروط الاختيارية ولهذا لم يلزم اهل المضايقة بسقوط السورة وطهارة الثوب والبدن بل ستر العورة الطاهرة اذا اوجب التأخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم ونحوه فيه ذلك ان ترخيص الفعل بدون الشرط الاختياري انما يكون عند الاضطرار انما يحصل اذا دار الامر بين فوات اصل الواجب الى الضيق الوقت او لطرو المانع ولو بحسب ظن المكلف وفوات شروطه واجزائه الاختيارية اما اذا دار الامر بين فوات اصل الواجب الى الضيق الوقت او لطرو المانع ولو بحسب ظن المكلف وفوات شروطه واجزائه الاختيارية فلا يهمل جانب الشروط مراعاة التعجيل المطلوب انما عرض الفعل مع اعتبار الشروط والاجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها متى لم

يمكن

يبتدأ

لم يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها او اريد تفوت زمان الاجتماع فلا يعد ما ضيا في التعجيل وهذا هو السر في الزام في مقام الاطاعة مراعاة جانب الشروط والاجزاء وان تأخر زمان الفعل بل لا يبعد هذا تأخير الا ان التأخير في التعجيل انما يعتبر ان بالقياس الى زمن الامكان فافهم ولما توهم اداء الامام مستقصيا بين الغرودي وغيره فيما يرى عن الغرودي المستلزم لتأخير القضاء الى الليالي فدفع بان مقام السؤال لا يقتضي ذلك كما لا يخفى فراجع الاستقصاء للتحري ومنها رواية اخرى عن عمار قال سئلته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع يجوز ان يقضيها بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ولا فريضة بالنهار ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها ويقضيها بالليل بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ويرد عليه ان المنع الجزئي عن قضاء الفرض بالنهار مما اجمع على خلافه الفتاوى والاخبار فاما يحمل على التقية فلا يجري دليلا على الكراهة فلا يجري وهي نصيرة عن ساير الاخبار ولا مرجح لكثير منها فان لم يكن حمل ما يوجب طرحها جاز الاقتصار على مورده وحمل الاجماع الى صرفها عن الحرمة الى الكراهة اذ كان الخبر منافية للفتاوى والاخبار ويحمل الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد بن طاوس في رسالة غياث سلطان الورى فكان باسناده عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر قال قلت له رجل عليه دين من صلوة نام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك والظاهر ان المراد من الدين اما خصوص الفريضة الفائتة او الاعم ولا وجه لتخصيص بالنافلة فيدل على جواز تأخير القضاء لنافلة الليل ثم عدم الامر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويرد عليه ان ظهور لفظ الدين في الفريضة محل تأمل لا يبعد عند من يسلم ان يراد من الدين في مقابلة ليلته تلك صلوات ساير الليالي فيكون حاصل الجواب ترجيح اداء نافلة الليل على قضاء الدين في مقابلة ليلته تلك فهو نافلة ساير الليالي ولو اغمض ذلك فنقول ان المتيقن بعموم حسن الغفيرية واما نفي الترتيب فلا يستفاد منه على تفصيل المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ايضا في رسالة المواسعة عن امالي السيد ابي طالب الحسيني باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله كيف اقضي قال صل مع كل صلوة مثلها قال يا رسول الله

قبل

ام بعد قال قيل وفيه ان الامر بالصلوة ليس للوجوب قطعا فيمكن ان يكون ارشادا الكيفية قضاء ذلك التهجد
فلعله كان القضاء مستحبا في حضر فتحسب مع قبل كل صلوة ان تقضي صلوة ومنها ما من كري عن اسمعيل بن
جابر قال سقطت على بعيري فانقلبت على ام رأسي فمكثت سبعة عشر مغمى عليه فسألته عن ذلك قال اقض مع
كل صلوة صلوة وفيه ان الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى عليه كما اعترف به في الذكرى وهو مخالف
للاخبار الكثيرة مع ان الرواية غير مذكورة على ما قيل من كتب الحديث ونقل الشهيد اخذها من كتاب اسمعيل
بن جابر من كتاب انما اشرت فيه الى اسمعيل وهذا ما يوهن التمسك به ومنها الاخبار المستفيضة الدالة
على رجحان قضاء الفريضة او مطلق الصلوة عند طلوع الشمس حتى تذهب شعاعها ويرد عليها انها مخالفة
للاخبار الكثيرة الواردة على خلافها وان ما يقوله الناس ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان كاذب فانه
لو صح فلا ارغم انف الشيطان بشيء مثل الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان والاخبار الدالة صريحا
على عدم المنع من قضاء الفريضة متى ما ذكرتها بل مطلق الصلوة بل تحمل ذات السبب حتم فالاولى حملها
على التقية وان اشتمل بعضها على ما يخالف العامة فانه غير مناف لحمل عليها خصوصا لا لم يكن محمل اخر
من جهة ورود الاخبار المعتبرة على خلافها ومنها الاخبار الحاضرة بقضاء صلوة الليل في النهار و
قضاء صلوة النهار في الليل ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء مثل صحيحة ابن مسلم على الصلوة بعونه
صلوة النهار قال نقضيها ان شاء بعد كر المغرب ونحوها صحيحة الحلبي المعرف ذلك من الاخبار الدالة على
الرخصة المذكورة فان الصلوة المقضية فيها اعم من الفريضة وان عدم تعين حملها في الصحيح على الرخصة
بناء على القول بحرمة النافلة ولو قضاء في وقت الفريضة بل على القول بالكراهة لشبه الظهور لها في التادب وعدم
مرتبة من حملها بعد العشاء ويرد عليها ان الظاهر من صلوة الليل والنهار في هذه الروايات ما شيها اذا لغالب
التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهر والعصر والمغرب والعشاء مع ان الظاهر من فوت صلوة النهار فوتها في النهار
وفوت صلوة الليل في الليل ولا اشكال في ان الحكم قضاء الاول في الليل والثاني في النهار فيفهم هذا الا انه
في بعضها مثل قوله اقض صلوة النهار اي ساعة شئت من ليل او نهار ونحوها الا يمكن حملها على دفع توهم المنع

الحاصل من نقل روايات عاد المتقدمة المانعة من قضاء فائتة النهار الا في الليل مع امكان حمل النهار فيها
على النهار الاخر لا يوم الفوات القسم الثاني من الاخبار ما دل على انه يجوز لمن عليه فائتة ان يصلي الحاضرة
في السعة وان يقدمها عليها اذا ذكر الفائتة في اثنائها فمن جملة ذلك ما عن اصل الحلبي المتقدم من قوله
من نام او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الاخرة فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما فليصلهما وان
استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلب واضحة بناء على ان وقت
العشائين عند المضطر الى طلوع الفجر وحمل قوله بعد الفجر على ما يقرب من طلوع الشمس بعيد جدا فحمل الامر
بتقديم الفجر على الاستحباب اولى من ذلك التقييد فيتم المطلوب لكنها لا ينفع المفصل المتقدم من انه و
منها ما تقدم عن كتاب الفاخر الذي ذكرنا وله انه لا يحرم ههنا الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة من قوله
والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت الصلوة فاذا دخل وقت صلوة بدء بالتي دخل في وقتها
وقضى الفائتة متى احب وظاهره وجوب تقديم الا ان يحمل على الاستحباب فيتم المطلوب وهي الحاضرة
المطلقة من دون تفصيل لكن لا انصاف ان نسبة هذين الكلامين من الرواية تشكل فالمذكور الحكم من
من هذين الحلبيين فتوى مستنبطة من تلك الروايات ومنها ما ارسله الواسطي في كتابه عن العبد انه سئل
في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وحكى عنه نسبة هذا الى اهل البيت في
موضع اخر من كتابه ودلالته على المطلوب ظاهرة فلا كلام الا في سنده ومنها رواية ابي بصير المصححة ان نام
رجل ولم يصل صلوة المغرب وعشاء الاخرة او نسي فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما
جميعا فليصلهما وان خشي ان تفوته احديهما فليبدء بالعشاء الاخرة وان استيقظ بعد الفجر فليبدء فليصل الفجر
ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان تطلع الشمس فتفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ثم
يدع العشاء الاخرة حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصل العشاء وحكى نحوها عن رسالة السيد
ابن طاوس عن كتاب الحسين ابن سعيد ونحوها عن الفقه الرضوي مسندا الى العالم بزيادة قوله وان خافت
ان يعجله طلوع الشمس كي يذهب عنها جميعا فليؤخرهما حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها والدلالة فيها

منها ظاهرة مع ما سبق في تقويته دلالة عبارة الحلي واما الحكم فيها بتأخر القضاء الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير
معين للرواية كان صحيحة زرارة التي هي العمدة في ذكر الترتيب تشتمل على هذا الحكم ايضا لان غاية الامر حمل
هذه الفقرة على التقية ولا يوجب حمل ما في اخرها عليها خصوصا مع احتمال الحدوث بسبب التقية بعد ذكر الفقرات
السابقة مع ان الرواية مروية من الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن مسكان او ابن سنان حال كونه من الفقرة
المذكورة فالانصاف ظهورها في المدعى فالانصاف ظهورها في المدعى بعد لا ينهض لرد تفصيل الشيخ كما عرفت
ثم انه حكى عن المحقق في المعتبر انه اورد على هذين الخبرين فقال ان خبر ابي بصير وابن سنان يدلان على ان
وقت العشاء يمتد الى الفجر وهو قول متروك واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل على ضعفه ثم قال ولعلهما اشارا الى
نقلة ورودها وعدم العمل بها ثم اجاب عن الاول بانا لا نسلم ان القول بذلك متروك فان جماعة من
فقهائنا المتقدمين منهم والمتأخرين صرحوا بجواز التأخير وهو اصح الاقوال وقد ذكر ذلك الشيخ ابو جعفر
الطوسي في مسائل عن بعض اصحابنا انكاره شهرة وقالوا هو وقت لمن نام او نسي ولو سلمنا ان الوقت ليس
بممتد فالمانع ان يكون ذلك للتقية في القضاء لا تدل رواية زرارة التي هي صحيحة في ترتيب القضاء فضمن تأخير
المغرب والعشاء حتى مذهب الشافعي ومن المعلوم ان الحاضرة لا تقتضي ذلك فكيف ما يدعي انه يقدم على
الحاضرة ثم اجاب عن الثاني بانه آخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعة واما ان يحض الوقت الى ما بعد
ثلث الليل او نصف بقاء على انتهاء المغرب بذلك من بقاء العشاء الى نصف الليل وعلى اي حال فدلت
الرواية على رجحان تقديم الحاضرة على الفائتة والتعليل المذكور امارة الاستحباب ولا يثبت الا من كون
وقت العشاء قبل نصفه وقتا للمغرب ليبقى على ما هو المشهور بين المتأخرين لكن يمكن حمل قوله هذا بوقت الذي
هو وقت المغرب والعشاء ويكون المراد بيان المغرب في اول وقت لا مطلقا ويحتمل البعض ارادة مغرب الليلة
السابقة ويحتمل ايضا ان يكون قد وقع ذكره على سبيل السهو من السائل في مقام ذكر المثال للفوائت كما وقع
في السؤال المخالف عن تداخل الاغسال بين غسل العيد والجمعة وان ثبت الا عن ذلك الكل فخالف
الظاهر فظهر ان عدم مناسبة ذكر المغرب لمثال السائل لا يوجب سقوط الجواب عن قابلية الاستدلال الا انه

ظهور الرواية

ظهور الرواية في تقديم العشاء الآخرة على قضاء الظهرين بما لا ينبغي انكاره فهو كاف في اثبات المواسعة المطلقة
خصوصا بملاحظة التعليل المذكور فيها ومنها موثقة عمار قال سئل عن رجل تفوته المغرب حتى يحضر العتمة فقال ان
حضر العتمة وذكر ان عليه صلاة المغرب فان احب ان يبدأ بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد
الخبر بناء على ان المراد من صلاة المغرب الليلة السابقة او على المتقدم من انتهاء وقت المغرب بدخول وقت العشاء لأن كان
وجوب التخيير مبنيا على ارادة دفع توهم احد الامرين ورد لا يترتب على جواز تقديم الآخرة الحاضرة والاظهر ولا ينافيه
الحكم باستحباب تقديم الفائتة ومنها عن السيد بن طاوس في رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد عن
صفوان عن العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عن رجل نسي او نام عن الصلاة حتى دخل وقت صلاة
اخرى فقال ان كانت صلاة الاولى فليبدأ بها وان كانت صلاة العصر صلى العشاء ثم صلى العصر بناء على
ان المراد بصلاة الاولى هل مطلق الصلاة التي بعدها صلاة في الوقت فيكون المراد بوقت الصلاة
الذي هو وقت اضطراري الاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلاة الاولى مع بقاء وقتها الاضطراري تقدم
على الصلاة الاخرى ولها مع فوات وقتها مطلقا تقدم عليها الحاضرة ويمكن ان يراد من الصلاة الاولى صلاة
الظهر لشيوع اطلاقها عليها في الاخبار وكونها اول صلاة صلاها رسول الله لكن تخصيصها بالذكر من
باب المثال فيتم الحكم المطلوب ايضا ويحتمل ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المنسية على العصر
انه لا صلاة بعد العصر وفي الرواية احتمالات اخر باعتبار دخل من العصر الى قوله وان كانت وقوله فليبدأ بها
الى كل من الحاضرة المنسية الا ان الاظهر ما ذكرنا مع انه لا دلالة على تقديم العشاء الحاضرة على العصر المنسي
والاخير على كل حال ومنها الرواية من قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل نسي المغرب
حتى دخل وقت العشاء الآخرة يصلي قال يصلي العشاء ثم يصلي المغرب وسألته عن رجل نسي العشاء فذكر
بعد طلوع الفجر يصلي العشاء ثم يصلي الفجر وسألته عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر يبدأ بالظهر ثم يصلي
الفجر كذلك كل صلاة بعدها صلاة فان صدرها ودلالتها كالصريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة ولكن
الحكم بتقديم العشاء المنسية على الفجر يحمل على الاولوية كالحكم بتقديم الحاضرة في الصور التي ذكرناها

الضابط في نفلها لكن يرد عليها ان ظاهرها فوات وقت المغرب المبني على انه وقت العشاء وهو خلاف
المشهور والادلة وارادة آخر وقت العشاء بحسب الحكم بوجوب تقديم العشاء هذا مع ان الضابط المذكور لايخ
من اجمال لان المشار اليه بقوله كل صلوة بعدها صلوة يحتمل ان يكون الحاضرة ويحتمل ان يكون
الفائتة ووصل الشيء اما الحكم بالتقديم واما الحكم بالتاخير والمراد من ثبوت صلوة بعدها او مشروعية صلوة
بعدها دلالتها واما وجوب قضيتها بعدها نعم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها هو ما عن الشيخ باسناده
عن ابي الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر وهو
العصر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم ليستانف وقلت هذا يتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب وهذا ليس
مثل ذلك العصر ليس بعدها صلوة العشاء بعدها صلوة وفي معناه من دعائم الاسلام بزيادة قوله ع
العصر ليس بعدها صلوة يعني لا يتصل بعدها والعشاء الاخرة يصلي بعدها ما شاء وهذا التفصيل محمول
على الاولوية لشهادة التعليل فان جواز قضاء الصلوة بعد العصر جائز اجماعا او على التقية فهو دالة
على المواسعة وتنفر لما سبق من التفصيل في رواية علي بن جعفر المتقدمة الا ان ظاهره متروك عند معاشر
القائلين بعدم خروج وقت الظهر خصوصا للناسي الا اذا تضيق بمقدار صلوة من وقتها ومع فمن
جعل ذلك الوقت يجب العدول وفي يحرم فلا مورد للاستحباب وهذا الحكم المذكور للمحرم ومنها ما عن
الشيخ عن اسمعيل بن هشام عن ابي الحسن ع عن الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدء بالعصر ثم يصلي
الظهر وهذا ما تقدم من انه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار صلوة العصر
ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن الحسن بن زياد قال قلت لابي عبد الله ع فاتتم الصلوة وقد صليت
قال صلها وصلها بما فاتت ودعوى اختصاص الصلوة التي صلاها او لا بصورة تيقن وجوب القضاء
بعيدة ثم ان العاية الاستحباب فيمكن حملها على محل الفوات القسم الثالث ما دل من الاخبار على جواز
النفل اداء وقضاء لمن عليه فائتة فمن جملة ذلك ما استفاض من قصة نوم النبي ص في صلوة الصبح حتى طلعت
فقال وصلى هو واصحابه اولاها قبل الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال في سندها ودلالتها التي من جهة تضمنها نوم

النوم

النبي ص بل في بعضها ما يدل على صدور السهو لنفسه بقوله الصدوق تبعا لشيخه ابن الوليد من ظاهر الكرسي
في تفسير قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في آياتنا فلما يستند ذلك الى الامامية في غيرها مع ذكره عن الشيخ
ثم لكن الظاهر ورود هذا القول وهجوريته خصوصا فيما يتعلق بفعل المحرمات وترك الواجبات ثم قال في
الذكرى بعد ذكر روايتي زرارة الدال على نوم النبي ص انه لم اقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح
فيه وظاهره ان قدح مضمونها في العصمة يوهم مخالفتها لما عليه الاصحاب لذكر هذه الروايات ويؤيد
ما ذكره ما عن رسالة نفي السهو للمفيد قده انه قال لسنا ننكر ان يغلب النوم على الانبياء في اوقات الصلوة
حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم عيب ولا نقص لانه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان
النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد
يكون من فعل الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله وليس من مقدور العباد
على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به عيب ولا نقص لصاحبه لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه
يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجلون ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان و
لا يمنعون من ايداعهم ممن يغلبه النوم احيانا كما لا يمنعون من ايداع من يعتريه الامراض والاسقام انتهى
موضع الحاجة ومن شيخنا البهائي في بعض اجوبة المسائل ان لفظ الرواية المتضمنة لنوم النبي ص صحيحة السند
وقد تلقاه الاصحاب بالقبول حتى ان شيخنا في الذكرى انه لم يجد لها رادا فقول من عدا الصدوق من الاصحاب
بها شاهد صدق على انهم لا يعدون فوات الصلوة بالنوم سهوا والا لردوها كما ردوا غيرها مما هو صريح
في نسبة السهو ومن ثم وقع تقويتهم لها استنبطوا منها احكاما كثيرة ذكرتها في حبل المتين منها قضاء
النافلة ومنها جواز النافلة لمن عليه قضيته انتهى وربما تزود منه اليد ان الاصحاب
تلقوا اخبار نوم النبي ص من الصلوة بالقبول حتى نقل انه لم ينقل من احد منهم كره هذه الاخبار
صدور ذلك عن النبي ص وما ما لنا من عرفته ولم يثبت العمل الا بالنقل اتباع ذهب عليه فلا يجوز
رد الاستدلال بالاخبار ما لم يثبت امتناعه عقلا ونقلا ولا ادعى احد امتناعه نعم حكي عن العلامة

انه قال بعد ذكر بعض ذلك ان صريحهم بالحمل المستحال صدور ذلك عن النبي ص عن رسالة نفي السهو المتعقبة بعد الا عام و
بعدم امتناع عقلا جميع ما عرفت ذكر ان المحرر في هذا المعنى مع حمل المحرر في السهو وانه من الاخبار التي لا توجب علما
ولا عملا وعن السيد بن طاوس انه ذكر في بعض طرق العامة ان رسول الله ص نام هو واصحابه من اخر الليل الى ان طلعت
الشمس فاول من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبر بكبر ابا ليا فاستيقظ رسول الله ص فامرهم بالارتحال وسار بهم الى ان ابيض بعد
فنزل فصلى الصبح قال انظر العاقل في وصفهم لعناية الله سبحانه لا ينبغي ان ينام وان جبرئيل ما كان شفقة على
نبيهم دون عناية عمر حتى كان يوقظه الله او جبرئيل واذا نظرت الى رواياتهم من مجرد انه ينام عينه
ولا ينام عينه ولا ينام قلبه وتفسيرهم لذلك بان نومه لا يمنعه عن معرفة الله ونظرت في رواياتهم نوم عن
قضاء ما فات عقيب ذكره ثم تذكرون في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال فانه قد نام قلبه
حتى لا يحس بخروج النفس كل ذلك يشهد بالمناقضة في رواياتهم وعقائدهم وتكذيب بعضهم انتهى والاخبار
ان نوم النبي ص والائمة عن الواجب بما اكد النواقض بعض عليهم شنيعة ما دل من اخبارهم على كمالهم وكمال عنايته
الله تعالى بهم في سعد منه المرسل بل الظاهر ان هذا القائل ان هذا المنقص من سهو النبي ص عن الركعتين في الصلوة ما
تقدم من نفيها التي هي السهو ثم من العقل والنقل يشهدون بكون السهو عن الركعتين والصلوة اهون من
النوم عن فريضة الصبح وان هذا القائم احق بالتعيير من ذلك المعلل لكون السهو عن الركعتين والصلوة عن
الشاهد بل ذلك لا يستحق تعيير اذ كون عمل السهو نقصا وان فعل النوم لا ينافي في هذا الورد من النوم النقص
لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات وبالجملة فصدور هذا المخالف لا يحصل العلم من تتبع سرقات
في طاماتهم وعدم صدور القبائح منهم فعلا وتركا في السفر والحضر عمدا وخطا ولعله لذا انتظر في هذه الاخبار بعض
المتاخرين عما حكى عنهم منهم شيخنا البهائي بعد اعترافه بالمستفاد من كلام الشهيد المتقدم عن الذكرى بعمل من
الاصحاب لذلك وعرفت ليهم ما عن البهي وعن الامام الا ان يوفق بالحال سقوط اداء الصلوة عنه ص في ذلك
الوقت لمصلحة نوم الله سبحانه فانه اكرم من جزم في هذا التكليف الخاص بما الدليل عليه او منع من الاخبار
المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الاخبار منها قولهم في روايته

سعيد

سعيد الاعرج ان الله انام رسوله ص الى ان قال وانما في صلوته فسلم في الركعتين الى ان قال وانما فعل ذلك
توجيه لهذه الامة لئلا يعير الرجل المسلم اذا هو نام عن صلوته او سهى فيها فقيل قد اصاب ذلك رسول الله ص الشيطان
ولم ينقل عنا فيعلم ان النوم كان ذلك عنهم لا يستلزم ثم ان دلالة الاخبار المذكورة بعد تسليمها كغيرها من الاخبار
المتضمنة لجواز الفعل لمن عليه قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء واما دلالتها على نفي الترتيب مبنية
على عدم القول بالفصل او لا الفورية او انعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال فيها سعة لم يقل بالترتيب وهما
ممنوعان **الرابع** من صحيح القول بالمواسعة الاجماعات المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبة ما تذكره في
كتابه الى المجمع عليه ومنها من المحقق من ان القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل وان
ينام زائدا على الضرورة ولا يشتغل الا بالكسب بقدر قوته وقوت عياله دائما لو كان له درهم حرم عليه الاكتساب
حتى يخلو ايده والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي ثم قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي
الى ذلك قلنا نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكره فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى
الانسان منهم شهرين في يوم استكبره الناس انتهى وعن ... ما محصله ان القول بتحريم الحاضرة في اول وقتها
مع القول بجواز غيرها من الافعال بالاجتهاد والثاني ثابت بالاجماع على عدم افتاء احد من فقهاء الامصار معاد
في جميع الاعصار بتحريم زيادة لقمة او شرب جرعة او طلب استراحة من غير نصب شديد او المنع من فعل الطاعات
الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول انتهى الجواب عن هذه الحجة انه ان اريد دعوى اجماع
العلماء فهو واضح المنع مع ما عرفت من كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعويهم الاجماع وعبارة جمع
يمكن حملها على ان ما ذكر في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها بل يمكن دعوى ظهور قوله لانه ذكر فيه الا ما اجمع عليه
وصح من قول الائمة ع فيها ذكرنا فانه ظاهر في بيان الموصول واما كلام المحقق فرجعها الى دعوى سيرة المسلمين
وهي غير معلومة مجادعة عزيزي في المقام مع احتمال كونها ناشئة عن قلة مبالاتهم في الدين ولذا تريهم يشتغلون
ما ذكر من المباحات مع اشتغال ذمتهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا شاهد الحال كسخط الصدقات الواجبة
ومع اشتغال ذمتهم بحقوق الله العزيزة كتعلم العلم واكتساب الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق الرذيلة وتراهم

معاملون بمعاوضة مع الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يجتنبون النظر الى غير المحارم من المرأة على الوجه والكفين
كالشعر والزند والرجل الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره هذا مع استلزام المضايقة تحريم الامور المذكورة مع الالتزام
في الاصول من اعاظم الفحول مثل السيرة المذكورة دليل عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا المقام
وسيظهر ما في دعوى العلامة في المختلف وما قاله في نفي القول من فقهاء الاصحاب بجريانه ما ذكرنا من اعتراف بعض اساتيذ
وجماعة الى الحرمة كما سبق وبالجملة فالتمسك بالاجماع والسيرة في هذا المقام ليس الا لتكثير الادلة مع انه لا ينفي
الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليه ومن حجج القائلين بالمواسعة لزوم الحرج العظيم
يشهد بتعبير الادلة الشرعية الدينية ويرد عليه ان الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت وحينئذ كان لم يرد
على وجه يتضمن سد التكليف حكم بسقوطه كما يحكم القائل بالمواسعة عند ضيق طرفها العجز وكما يحكم بسقوط القيام
في الصلوة عند تعسره فلا يقتضي الصورة عدم لزوم الحرج لقلة الفوائت وليس المقام مما يقتضي لزوم الحرج بتشريع
المواسعة في جميع الافراد مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج مؤسسا للحكم الا ان ذلك انما هو فيما اذا كانت
العسر في اغلب الموارد فيتبعها النادر كما في تشريع القصر في السفر للحرج وتشريع طهارة الحديد وغير ذلك
وليس كذلك ما نحن فيه قطعا فاذن ينبغي ان يقال ان غرض المستدل ان الشريعة الدينية الثابتة فوريتها اقتضاء
تقتضي بحسب الحكمة المرعية في الشريعة السمحة السهلة نفيها مطلقا وان اقتضا الشريعة السمحة في شرعها في
بعض الاحيان هذا مع امكان معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف في الهلكة بتقاعده مشغول الذمة بالفوائت
بعد الموت اقتضت ايجاب المبادرة اذ قلما اتفق للمكلف في الهلكة بقاؤه مشغول الذمة بالفوائت بعد الموت
النقصان يكون عليه فوائت كثيرة لم يبادر اليها في السعة الا وقد مات مشغول الذمة بها او باكثرها وكيف
كان فهذا الدليل في الضعف كسابقه الا انه ينفي الترتيب ايضا لو لم ينشأ من المضايقة لان مقتضاه وجوب
الاشتغال بالفوائت تحصيلا للترتيب بين الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل بها
لبقي كان في نفس تأخير الحاضرة عن جميع الفوائت لا عن كل فائتة حتى يجب الاشتغال بها مهما امكن فافهم والحاصل
ان لزوم العسر مع كثرة الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة ام قلنا بلزوم الترتيب دون المضايقة

لكن

لكن الحكم بنفيها عموما حتى في مورد عدم الحرج يحتاج الى دليل آخر والتمسك بالاجماع المركب في غير موضعه لان العقل
في الاحكام التكليفية بين موارد الحرج وغيرها كثيرة وقوعه في الشريعة لا يسلم مخالفته في هذه المسئلة لقول الامام
وان كان القطع به في بعض الموارد منها الا ان عدم الفصل بين الموردين في المسائل لا ينتج القطع على انه
فانه ربما يمنع في كثير الموارد هذه خلاصة ادلة القول بالمواسعة وقد عرفت ضعف اكثرها مع عدم الدلالة على نفي الترتيب
خصوصا فيما عدا فوائت اليوم واما ما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة فوجوه **الاول** الاصل والمراد
اصالة الاحتياط من حيث الفورية لتيقن عدم المؤاخذة على تقدير التعجيل من عدم الامن منه على تقدير التأخير
معه او مع اتفاق طرو العجز واما من حيث تيقن امتثال الحاضرة على تقدير تأخيرها عن الفائتة او اتفاقها
في ضيق الوقت والشك في الامتثال لو قدمها على الفائتة فالجواب عنه عدم وجوب الاحتياط لا من
جهة الفورية ولا من جهة الترتيب لما تقرر في محله من دلالة العقل والنقل على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم كونه
لها سواء كان الشك في التكليف الاصلي او كان في التكليف الاصلي او كان في التكليف المقدمي كالجزء
والشرط ثم لو قلنا باصالة الاحتياط في الوجوب المقدمي من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة
وقلنا بقوته سابقا مع دعوى اختصاص ادلة البراءة عقلا ونقلا بالشك في التكليف المستقل كوجوب
الدعاء عند رؤية الهلال او غسل الجمعة لكن وجوب الاحتياط في التكليف الوجوبي المستقل مما لم يقل
به احد من المجتهدين والاخباريين على ما ادعاه بعض الاخباريين من اختصاص الخلاف بين الاخباريين
والمجتهدين في وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صورة الشبهة في الحكم الشرعي وعلى هذا
وجوب الاحتياط من جهة الفورية ووجوب المبادرة الى القضاء لمجرد احتمال العقاب على التأخير مما لم يقل
به احد واما اصالة الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية فهي ليست بمجدية في المقام لجريانها في عدم
من جهة الشك في الترتيب على ما هو مذهب جماعة لان الترتيب عند اهل المضايقة من جهة لزوم المبادرة فالشك
في الترتيب مسبب عن الشك في لزوم المبادرة عند اصالة البراءة عنه بالاتفاق على ما ذكرنا فيجب الاحتياط عند
الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع الى اصالة البراءة التي هي الاصل في الشك فالذي صار منشأ لهذا الشك

ترددى محله ان اصل الاصلين اذا كان الشك في جزئه سببا للشك في جزء الآخر هو حاكم على صاحبه ولا تبقى
المصاحبه لذا لو شككنا في وجوب اخراج النجاسة العين الملونة مثلا لم يكن هناك موضع اجراء اصالة الاشتغال
بما ينافي الثانيين لبقائها عند الشك فاعتبار شيء من العبادة المأمور بها والحاصل ان اصالة البراءة حاكم
على اصالة الاشتغال مع كون الشك في جزء الثاني سببا عن الشك في جزء الاول وهذا هو الحال في
كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين كما نحن فيه والذان تقديم البراءة
على الاحتياط في مثل ما نحن فيه مما اتفق عليه الموجبون للاحتياط في مثل ما نحن فيه المانع وان اختلفوا في
الاستصحابين المتعارضين اذا كانا من هذا القبيل ثم ان ما نحن فيه ليس من الشك في شرطية شيء في العبادة
او جزئيته لمقابل الشك في صحة العبادة لاجل الشك في ثبوت مطلق اجزائهم منه انتهى فاما اصالة البراءة فلا
مسرح للاحتياط الواجب فافهم واغتنم واعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم الصوابي دهوانا لا
في تقديم الفائتة واما الواضح ما نقلوا من العبائر المحكية عن جماعة من القدماء وكذا بعض الاخبار من وجوب تقديم
الحاضرة وان كانت موسعة او لا خلاف في [illegible] كثيرة بثبوت الوقت الاضطراري فلا احتياط في تقديم
الثاني الملاقاة وامر القضاء بناء على كونها للفور اما الفورية ما عن الشيخ وجماعة واما شرعا كما عن السيد من ادعاء
اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا كما يظهر مما ذكره بعض المتأخرين والجواب منع كونه للفور لا لغة ولا
شرعا ولا عرفا الثالث ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء فمن ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فعن الطبرسي
بعد ذكر جملة من معانيه وقيل معناه اقم الصلوة متى ذكرت ان عليك صلوة كنت في وقتها او لم تكن عن اكثر
المفسرين وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وعن القمي اذا نسيت صلوة ثم ذكرتها فصلها وفي ذكرى قال اكثر المفسرين
انه في الفائتة لقول النبي ص من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري وفي رواية
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت
التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك ان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكري انتهى
ومثلها في تفسير الآية صحيحة اخرى لزرارة الواردة في حكاية نوم النبي ص ومنها قوله من نسي شيئا من الصلوة

فليصلها

فليصلها اذا ذكرها ان الله سبحانه يقول واقم الصلوة لذكري ومنها الاخبار الدالة على الامر بالقضاء عند ذكره مثل
ما تقدم في تفسير الآية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها فوقتها حين
ذكرها ومثل رواية حماد عن نعمان الرازي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل فاته شيء من الصلوة
فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها قال فليصلها عند ذكرها ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل
ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس ايصلي حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس قال يصلي حين يستيقظ الى
غير ذلك مما هو على هذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان خمس صلوات يصلين على كل حال منها صلوة
فاتت تقضي حين يذكرها وتقريب الاستدلال بالآية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت الذكر ظاهر
في وجوب ايقاعها في ذلك الوقت فهو وقت للواجب لا لمجرد الوجوب كما في قول القائل اذا دخل السوق عند
طلوع الشمس او الزوال او اذا نزل كذا [illegible] ونحوها ونحو ذلك وحملها على الاستحباب مخالف
لظاهرها خصوصا الآية حيث ان قوله اقم الصلوة عطف على قوله فاعبدني الصريح في الوجوب
وكذا حملها على مجرد الاذن في المبادرة في مقام دفع توهم الحظر عنها في بعض الاوقات التي نهي عن الصلوة
فيها تنزيها او تحريما ومنها ما دل على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة ابي ولاد الواردة في
حكم المسافر القاصد للمسافة الراجع عن قصده قبل تمامها في آخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت
فيه بريدا فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها بالقصر بتمام من قبل ان تبرح من مكانك ذلك وصحيحة
زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها من اي ساعة ذكرها من ليل
او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب هذه الصلوة التي قد حضرت
وهذه احق بوقتها فاذا قضاها فليصل ما قد فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة
كلها والجواب اما عن الآية فبانه ان اريد اثبات دلالتها بنفسها على فورية [illegible] فلا
ظهور فيها الا في خطاب موسى بها فاما الصلوة فان قوله لذكري يحتمل ان يكون قيدا للكلام الاخير اعني
قوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصا بعد ملاحظة ان في نسيان [illegible] لصلوة الفريضة بل [illegible]

كلاما مستقلا مشتملا على بيان نوم النبي والامام وقضيه وجهاً وكذا الذكرى وبالجملة فعدم دلالة الاية بنفسها على المدعى بحيث تتضمنها للاحتياج الى بيان وجوه احتمال الاية وبعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين من تعرضها بخصوص الفائتة حتى يمكن حمل الامر فيها على الفور وان اريد دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها من الروايات المفسرة للتشهد بها فحملها على وجوب القضاء عند الذكر منتف دلالتها لان الرواية الاولى عدا شرح الفقيه الاخيرة لزراره مع اشتمالها على نوم النبي مشتملة على ما ينافي العصمة من ادخال النبي واصحابه عن منامهم سوء الاستنباط وتقديم نافلة الفجر على الاذان والامامة بل فيها دلالة على مراعات النبي للتحفظ عن وادى الغفلة وعدم تأخره نافلة الفجر عن فريضتها وعدم ترك الاذان والاقامة على عدم الاستحباب المبادرة الى القضاء على وجه يكون منافيا على المستحبات المذكورة واما الرواية الاولى لزراره فلا دلالة فيها على الاعلى تعرض كونه لاهم للفور وقد عرفت منه سابقا من لا مدل الا على الامر بتقديم الفائتة الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة ووجوب المبادرة بطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعددت واما الاخبار عن صحيحة ابي ولاد وزراره فهي من مسوق لبيان اصل وجوب القضاء المتروك لعذر ومسوق لبيان اصل وجوب القضاء المتروك عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت في مقام دفع توهم رجوحه في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالة التامة العموميه دون بنفسها لا يستلزم الترتيب الا اذا قلنا باستلزام الامر النهي عن صلوة الحاضره الامر به كما ان ما دل على احدهما على الاخر بضميمة الاجماع فهو غير ثابت ولهذا يمكن دفع الاستشكال في الاستدلال بالصحيحتين الاخريين اعني صحيحة ابي ولاد وزراره مع ان دلالة صحيحة ابي ولاد على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصوره اذا امر الرجوع عن السفر قبل اتمام المسافر وهو مع انه لم يقل احد مخالف لصحيحة زراره الاخرى الصريحة في نفي الاعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلوة قصرا فانه حمل الرواية على الاستحباب فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زراره ففي كبعض الاخبار الاتية عدة ادلة هذا القول بالكلية ومنها بان الطلاق السؤال منها يقتضي حمل القضاء في الجواب على مطلق الاداء كما استعمل منها الخبر فلا يكون التعرض لجواب الفعل وقت الذكر وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال

ض

فضلا من ظواهر فقرات الجواب لان النوم عن الصلوة لسبانها لا ينصرف عرفا بل العرف الا اذا نام او نسي في مجموع الوقت وتبلوه في الصنف حمل السؤال على كونه من وقت القضاء مع العلم باصل وجوبه فيكون الجواب لبيان الرخصة في القضاء في اي ساعة ذكره ولو في اوقات يكون فعل الصلوة فيها يكره او في الجملة مرجوحا كما اذا دخل وقت الفريضة وكما بعد صلوة العصر والفجر ويؤيده قوله في صحيحة اخرى لزراره في اي ساعة ذكرتها ولو بعد صلوة وضعف الضعيف انه دعوى كون السؤال من وقت القضاء مع الفراغ عن اصل وجوبه ممنوعة ومخالفة لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية منها في وجوب المبادرة ثم لو سلم دلالتها على المبادرة لم يكن ضد الاثر على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص او بعدم الامر به او قيام اجماع مركب من البين وكلاهما ممنوعان وحملها على ما ذكر من بيان تعميم وقت الرخصة او على الاستحباب بقرينة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة وربما يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة في اوقات قضاء النوافل والفرائض في مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء يظهر ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل من باب عدم كراهة القضاء في وقت من الاوقات الرابع من ادلة هذا القول ما دل على الترتيب وتقديم الفائتة في الابتداء والعدول من الحاضرة اليها في الاثناء مثل صحيحة زراره عن ابي جعفر اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء او كان عليك قضاء صلوة فابدء باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل بعدها باقامة اقامة لكل صلوة وقال قال ابو جعفر فان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل صلوة الغداة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها وقال اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت في صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر وان كنت قد ذكرت ذلك ولم تصل العصر حتى دخلت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وان كنت قد صليت المغرب فقم فصل العصر فان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها ركعتين ثم تسلم ثم تصلي المغرب وان كنت قد صليت العشاء الاخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب وان كنت ذكرتها

كنت
فقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين او قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة وان كنت
قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء الآخرة وان كنت ذكرتها وانت في الركعة الاولى او في
الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة واذن واقم وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك
جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت
بهما فابدأ بالمغرب ثم صل الغداة ثم صل العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة
ثم صل المغرب والعشاء ابدأ باولهما لانهما جميعا قضاء ايهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قلت لم
ذلك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت
الشمس وقد كان صلى العصر قال كان ابو جعفر ع او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل ان يفوته المغرب بدأ بها
والا صلى المغرب ثم صلاها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر وكذلك
الصلوات تبدأ بالتي نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت صلوة اخرى فاذا نسي صلوة او نام عنها
صلاها حين يذكرها فاذا ذكرها وهو في صلوة بدأ بالتي نسي وان ذكرها مع امام في صلوة المغرب اتمها
بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية معمر بن يحيى قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صلى
على غير القبلة ثم تبين له القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل
وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل وقتها والمحكي عن دعائم الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد ع انه قال
من فاتته صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فان كان في الوقت سعة بدأ بالتي فاتت وصلى التي هو في وقتها
في وقت وان لم يكن من الوقت الا مقدار ما يصلي التي هو في وقتها بدأ بها وقضى بعدها التي فاتت والمحكي
التي هو مضيقها والمحكي عن كتب الاصحاب مرسلا عن النبي ص انه لا صلوة لمن عليه صلوة ولا ريب في انه يصدق
على المكلف قبل فعل الحاضرة عليه وشرعيتها انه عليه صلوة فينبغي حمل عبارة الحاضرة وتعلقها فيه
بمقتضى الرواية لا يجوز ... الاستدلال بها فيما اذا فرض تذكر الفائتة بعد فعل الحاضرة عليه كما لا يخفى
الثبات والجواب اما عن رواية زرارة فبتسليم ظهورها لاشتمالها على اثبات المضايقة المطلقة كما تقدم واما عن

صحيحه

صحيحة زرارة الطويلة فبان مواضع الدلالة فيها فقرات احدها قوله ع وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى
دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب الخبر ولا يخفى على المتأمل فيها ظهورها في تضيق
وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وفواتها بزوال الحمرة والا لم يناسب التفصيل في فرض
نسيان العصر الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه وح فلا ينهض الرواية دليلا على المضايقة
بناء على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون زوال الحمرة اخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فتعين حمل الامر على الاستحباب
وكون ادراك وقت فضيلة المغرب اولى من المبادرة الى الفائتة بحكم مفهوم القيد في قوله ولم تخف الثانية قوله ع
وان كنت قد صليت المغرب ركعتين الخ والظاهر ان الحكم بالعدول من هذه الفقرة مقيد كالحكم السابق بعدم خوف وقت
المغرب وحاصل الحكمين انه اذا لم يخف فوت المغرب قدم العصر ابتداء وعدل اليها في اثناء المغرب فيكون مفهوم
القيد في قوله ع ولم تخف فوتها مقيدا للاثناء الحكمين فعند خوف فضيلة المغرب يكون الراجح عند خوف وقت
الفضيلة تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلابد من حمل الامر بالعدول على الاستحباب الثالثة
قوله وان كنت قد ذكرتها يعني العشاء الآخرة وانت في الركعة الاولى والثانية من الغداة الخ والانصاف
ظهور دلالة هذه الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول عن المغرب الى
العصر على الاستحباب اذ يتعين ح من جهة عدم القول بالفصل حمل الامر بالعدول من الفجر الى العشاء ايضا على
الاستحباب اللهم الا ان يقال ان حمله على الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر في الصحيحة من العصر الى الظهر الخ
ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد من الظهور المتقدم في وقت المغرب الرابعة قوله ع وان
كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك الى قوله فابدأ بالمغرب وحاله كحال الامر بالعدول عن الغداة الى العشاء في
حمله على الاستحباب بقرينة ما سبق بعدم القول بالفصل بين تذكر فوات العصر في اخر وقت فضيلة المغرب وبين
تذكر العشاء فقط او مع المغرب في وقت صلوة الفجر وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال بها مبني
على القول بكون اخر وقت المغرب زوال الحمرة فاذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجميع الفقرات الاربع فتأمل في
هذا مع ان قوله ع في اخر الرواية تعليلا لتأخير القضاء الى ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر

في عدم فورية فلو تمت دلالة الفقرات على الترتيب المذكور فلا يستلزم الفورية لمنع الاجماع المركب بل الظاهر
من جميع الامامية في الحكم بالترتيب بين الاخيرتين وبين حاضرة وفائتة امادة على ان مناط الترتيب في الكل
واحد وليس للفورية القضاء لو قلنا بها دخل في الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان
المعقول المذكور كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا مع ان الخبر يشتمل على بعض الاحكام
المخالفة للاجماع مثل العدول عن اللاحقة الى السابقة بعد الفراغ عنها ومثل النهي عن القضاء الا بعد ذهاب
شعاع الشمس وبما ذكرنا من الجواب عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن
رواية صفوان بن يحيى ونظيره يجاب عن رواية ابي بصير بان الظاهر من قوله نسي الظهر حتى دخل
وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل من آخر الوقت مخالف للظاهر قطعا واما رواية معمر بن يحيى فالظاهر
بين تقييدها بصورة الاستتار وحملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما تقدم في رواية ابي بصير فلم
يبق الا رواية زرارة الضعيفة بمعلى بن محمد ورواية الدعائم المجهولة السند والنبوي المرسل والجواب
عنها بعد الاغماض عن سندها وعن سوابقها بعد تسليم ظهور دلالتها انها معارضة بما تقدم من الاخبار الظاهرة
في عدم اعتبار الترتيب بل على الامر بتقديم الحاضرة وهي اكثر عددا واوضح سندا واظهر دلالة لامكان حمل
هذه على الاستحباب وليس في تلك الاخبار مثل هذا الحمل في القرب ثم لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى الاطلاقات
والاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب وعدم وجوب المبادرة وربما رجح القول بعدم الترتيب لمن نقله الاكثر
الجمهور على ما حكي وحكي انه مذهب الاربعة عدا الشافعي بل لم يتم بناء على ما حكي عنه اولوية الترتيب ان
لم يقل بوجوبه فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالف لفتوى الاربعة **الخامس** من الادلة الاجماع
المنقول من الاساطين القدماء كالشيخ المفيد حيث حكي عنه انه قال في رسالته نفي السهو ان الخبر المروي في نومه
عن صلوة الصبح متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها
في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لصلوة حاضرة واذا كان يحرم ان يصلي فريضة قد دخل وقتها
ليقضي فرضا فاته كان حظر النوافل عليه اولى مع الرواية عن النبي انه لا صلوة لمن عليه صلوة يريد انه لا نافلة

لمن عليه

لمن عليه فريضة انتهى وكالشريف ابي الحسن بن محمد بن ناصر المرعشي في المسئلة التاسعة عشر من المسائل الرسيات التي سئل
عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعا مستقرا على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلوة على الحاضرة منها
الى آخر ما ذكره ووافقه السيد على هذه الدعوى والشيخ في الخلاف والسيد في الغنية والحلي في السرائر في بحث
المواقيت وحكى عنه الشهيد في غاية المراد انه قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة خلاصة الاستدلال
ان ذلك ما اطبقت الامامية عليه خلفا بعد سلف وعصرا بعد عصر واجمعت عليه ولا يعتد بخلاف نفر يسير من
الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد
بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر المصنف اجمع عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد
الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة و
رئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفتيا بها والمخالف اذا عرف باسمه و
نسبه لم يضر خلافه انتهى وهذه الاجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضدة
بالشهرة المطلقة كما عن كشف الالتباس خصوصا بين القدماء كما عن ضة وعن غرية وعن تكرة وشرح وغيرها
نسبته الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته الى الثلثة واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود
القول بالخلاف ممن عرف من القدماء والمتأخرين لا تنهض بوهن احتمال صدقه فضلا عن قوة احتمال استناد
الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع واحتمال استناد معظمهم ارادة من الاجماع على الحكم الاجماع على المبنى الذي يستنبط
منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد من الاجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الامر على الفور
عندهم اجماعا او باعتبار الاجماع على العمل باخبار وجوب قضاء الفائتة اذا ذكرها الدالة بزعمهم على ان وقت
الذكر يتعين بوقت القضاء فلا يجوز التأخير عنه ولا يجوز فعل الحاضرة فيه ومن اطلع على موارد من هذا
القبيل بتنصيص مدعي الاجماع واما بانضمام ذلك من مطاوي كلامه وهو الموارد التي علم استناد المدعي
الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع ما استقر عن كلام الحلي في هذا المقام من دعواه اجماع القميين والاشعريين على
الحكم لاجل مقدمتين احدهما ذكر الثقات روايات المضايقة والثانية بنائهم على وجوب العمل بما يرويه

من اخبار الثقات ويكفي في رده بعد النقض بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا ما لفظه الحكي عن عبارة المراد ان
هؤلاء الجماعة رووا اخبار المواسعة ايضا فالحق ما عن المفيد في جواب مسئلة عمن نسد عليه طرق العلم
بالاخبار المسندة في كتب الصدوق بانه روى ما سمع ونقل ما حفظ ولم يظهر الجهة في ذلك واصحاب الحديث
ينقلون الغث والسمين وليسوا باصحاب نظر وتفتيش انتهى السادس ما عن المحقق في المعتبر في بناء الاية لا
لهذا القول من ان الفوائت مترتبة على الحاضرة وحكى في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت يترتب في
القضاء بترتيب فوتها اوجب تقدم ارتبتها على ارتبة الحاضرة فيتقدم عليها ايضا وثانيهما ان الحاضرة لو كانت
فائتة وجب تاخيرها عما فاتت قبلها فكذا اذا كانت حاضرة وقد يرد الوجهان بانه قد يكون لمساواتهما
في الفوات وعدم قرينة بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب ولذا لم يجب الحاضرة عند
تضيقها ثم يجب تاخيرها بعد قولها المتاخر عن ضيقها فلا يكون ترتيب الاية في البوية سببا مستقلا
في وجوب رعاية الترتيب مطلقا ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال اقول لا يبعد ضعف الجميع
لما ذكر ولغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تقدم كل واحدة
على لاحقها قبل تحقق فوت تلك اللاحقة بحيث كانت اللاحقة حال حضورها متاخرة عن السابقة بسبب
هذا الاشتراط بعد فوتها فمنشاء الترتيب في الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا منافي في ذلك تقدم
الحاضرة عند ضيق وقتها لانه تقدم عارضي لما هو متاخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكرنا بالملازمة لادلة
وجوب قضاء ما فات فانها تدل بالملازمة على الاكتفاء بفعل الفائتة فلو اعتبر في الفائتة اللاحقة تاخيرها عن
السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بخلاف ما لو كان اعتبار تاخيرها لاجل اعتبار تاخيرها
حين كونها حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد في تلك الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع شرائطه واجزائه
المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق الا بتاخيرها عن السابقة هذا ولكن يمكن بان التقييد لازم لما في اطلاق
الحاضرة فلا يحتاج الى تقييد ادلة القضاء باشتراط تاخر اللاحقة عن سابقتها من جهة اعتبار هذا الشرط في القضاء
حيث لم يثبت التقييد في اصولها بالخصوص وعلم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت مما فيهما ما اقتضى

عليه

عليه ورجع في حكم الحاضرة الى الاصول ثم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال به في
مسئلة الترتيب بين الفوائت بانفسها بناء على ما ذكر من دلالة ادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع
ما اعتبر في الاداء والقضاء هذه خلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة المطلقة والمضايقة
المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب على الفائتة على الوجه اذ لم يكن فيما تقدم من
اخبار المضايقة ما يقتضي لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا دليل صحيحة زرارة الطويلة الآمرة بتقديم
المغرب والعشاء الفائتين على الفجر بقي هنا امور الاول انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب
تقديم الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان ثالثها الاقوى التفصيل بين صورة ضيق الفضيلة للحاضرة
الذي قيل بكونه هو الوقت للمختار فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب
تقديم الحاضرة في صورة ضيق وقت فضيلتها فلعموم ادلة تاكد رجحان عدم تاخير الحاضرة عن ذلك الوقت
الا من عذر او علة حتى قيل بتعينه للمختار من جهة ظاهر الروايات الدالة على ذلك وخصوص الصحيحة الطويلة
المتقدمة في مسئلة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيلة وكذا
رواية ابن صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس وانه يقدم الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية
ابي بصير المتقدمة فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر فراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يجب تقييد
ما يدل بالملازمة على الامر بتقديم الفائتة في العصر المحمول على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على ارادة سعة
وقت الفضيلة لا مطلق الوقت فلا يبعد في المقام حمل ما دل على الامر بتقديمه مع ضيق وقت الفضيلة
ودعوى موافقته للاحتياط للخروج به عن خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه
الاحتياط للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقتا اختياريا بل ربما نقل عن كثير من اهل المضايقة
ما يكون هذا القول كالشيخ والعماني والحلبي فانهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة خلافا
لما عرفت في نقل الاقوال من ظهور عبارة بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضرة ولا استحباب تقديم الفائتة
مع سعة وقت الفضيلة او بعد خروجه فلما تقدم من الاخبار التي استدل بها اهل المضايقة على الامر بتقديم الفائتة

او العدول من الحاضرة اليها محمول على الاستحباب واما ما تقدم في بعض الاخبار الواردة من الامر بتقديم الحاضرة محمول على صورة ضيق وقت الفضيلة وخوف فواته ثم انه لا منافاة بين ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاختيار الدال على استحباب المبادرة لاول الوقت لانه يمكن الجمع بين ذلك الدال على استحباب اتيان الفريضة في الوقت الاول وهو انما يتم على تقديم الفائتة وبين ما دل على استحباب المبادرة في اول الوقت فان الاول اظهر بيانا في تقديم الفائتة الا انه لا بأس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين فان جمل المستحبات كثيرا ما يتحقق التنافي فيها ثم ان المحكي عن الصدوق في استحباب تقديم الحاضرة بقول مطلق في الاخبار العدول عنها الى الفائتة اذا الظاهر منها ان العدول ارجح وههنا رجحان تقديم الفائتة الا ان يكون رجحانه مختصا بالذكر في الاثناء او يكون الامر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا بد من حمله على التقييد لا لادراك رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد وهذا مما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مطلقا فان حمل الاخبار بتقديم الفائتة على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضة دفعا للتوهم عدم جوازه الناشي عن بعض الاخبار المخالفة لما ذكر او بطلان الصلوة او خصوص بعض النوافل كما لا يكون في وقت اليومية الا ان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا **الثاني** اذا قلنا بالمواسعة والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها وكذا بما هو من ضروري التضيق في الفائتة لو كان الاتيان بها ضروريات يمكن الاشتغال بامور الحاضرة ودفعها لم يجب تأخير الصلوة عنها لان تأخيرها الى وقت ضيقها ليس للتعبد وانما هو لئلا تزاحم الفائتة والمرض سقوط التكليف مباح لان الوقت بقدر الفعل المزاحم للحاضرة وكذا لو سقط منه الفائتة والمرض سقوطها التكليف بعد احراز اذا بقي من الوقت مقدار عشر ركعات وعليه رباعية فانه لو اشتغل بها فات عشر ركعات من العصر ثم لو امر بالاتيان فعلى الاولوية لمن عليه صلوة كان مقتضاه الاقتصار على المتيقن من وقت الاشتغال **الثالث** انه لا اشكال في ترجيح الحاضرة على الفائتة في اخر وقتها المضيق وهل يرجح عليها اذا ضاق الوقت الفعل بحيث يظن انه لا يتمكن منهما اصلا ولو قضاء او فاتتا ام لا رجح بعض محققي من عاصرناهم بالترجيح وبانه لما لا كلام في جعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة انما رجحت على الفائتة بان سرور الامر بها

ترك الحاضر

ترك الحاضرة اداء وقضاء او ترك الفائتة راسا فلم يعلم له وجه عدا اطلاق النص الدال على ان الحاضرة احق بوقتها لكنه ينصرف بصورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم انه عمره لا يفي الا بفعل احدهما فدعوى دخوله في الاطلاق قابلة للمنع ثم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في اوقاتها في جميع ما عداها من حقوق الله على ان الا يقتضيه لو دار الامر بين التضييق والتخيير او بين القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة في هذه الصورة **الرابعة** من صرح بانه لا كلام في ان تضييق الفائتة على القول به ليس لتضييق الحاضرة في دخول الاقتصار على اول الامتثال والتحقيق ان ادلة فورية القضاء ان استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء من غير تعطيل في مقابل الاشتغال بغيره عنه فهو كما ترى يجوز له الاتيان في الفائتة بمطلق جميع المستحبات الصلوتية كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما يستحب في اثناء الصلوة او في اولها وان استفيد منها وجوب الاشتغال بها مع التمكن عقلا وهو كما يجوز الاتيان بجميع المستحبات الصلوتية اذا لم يعد بعد جزء الصلوة فانه احسن ما الا لم يجز تشويشها المبادرة الى الاشتغال بالفائتة المتأخرة واستفيد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المبادرة في اول الاوقات الممكنة لم يجز الاشتغال لشيء من المستحبات بل يجب الاقتصار على اقل الواجب في اثنائها وحيث ان عمدة ادلة المضايقة عند اهلها دلالة واضحة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث لان فعل المستحبات والاداب في الفائتة السابقة يوجب التأخير في الاتيان بها فان الامر حقيقة في طلب اصل الواجب وجب تحصيله في اول اوقات امكان حصوله الا ان يقال بعد ثبوت التخيير بين افراد المأمور به المختلفة في الطول ان المقصود يكون المراد المسارعة الى التلبس بالفعل من غير التفات الى ان النزاع عند الذي هو في ان حصول المأمور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم وفيه انه مسلم اذا كان المأمور به هو الاشياء المخيرة اما اذا كان التخيير عقليا فنشأ حكم العقل به ملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المأمور به على الوجه الذي امر به فاذا لم يتحقق اتيانه على النحو الذي اريد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى باحضار الشيء فورا الاشتغال بمفهومه الفرد الذي لا يحصل الا بعد زمان

طويل وكذا التلبس لعذر لاجل تمام وجوده في الخارج لا بعد زمان طويل بحيث لو مات الوثيق على العزيمة راجحة
الى التلبس بالمامور به لا الى تحصل في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان لم يرتفع العذر فان كل المورد
من ذوي الاعذار قبل انه لكنه خلاف ظاهر الصيغة المثبتة للعذرية فهو دعوى ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على الوجوب
الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها فانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يصلها فليشتغل بها بناء على ان ما فيه
دلالة على العذر لم يكن بعيدا خصوصا بعد ملاحظة تصريح الشارع بعدم سقوط الاذان والاقامة وعدم الترخص
الرخص بوجوب الاقتصار على اقل الواجب ودعا التمام من اعتقاد اتحاد الاداء والقضاء حتى في الاداب
الخارجية والمستحبات الداخلة فافهم واولى من ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المقرون
الى فوريتها الاشتغال فانه يسهل دعوى خلال المستحبات الداخلة فافهم واولى من ذلك لو كان المستند
في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المقرون الى فورية الاشتغال فانه يسهل ح دعوى اخلال المستحبات
بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات والاجزاء والشرائط الاختيارية فلعلت
منافية للفورية حتى يجب تركها مراعاة للتعجيل لان الواجب هو تعجيل العمل المستجمع للاجزاء والشروط
او الطلب انما يعرض العمل بعد ملاحظة تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا مراعاة للفورية كما لا يترك عند
ضيق الوقت وهذا مع التمكن منها واما لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل مع
لو رجى التمكن فهل يراعي الفورية فيجب البدار او يراعي تلك الاجزاء او الشروط فيجب الانتظار وجهان بل
قولان من ان الفورية لا تنافي عنها غاية الامر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الاجزاء والشروط فيسقط
لاطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها بل لو قيل بعدم فورية القضاء كان حجة الامر لا يتأتى منه العمل
حين تعذر الشروط لما دار فيه بعد اختصاص الادلة باعتبار تلك الشروط حال التمكن وللناصح
في نهاية الاحكام وكشف الالتباس والجعفرية وشرحها وارشادها مع قولهم بعدم فورية القضاء عدم جواز
المبادرة حال التيمم عن المشقة الاخرة استثناء مالو فقد الطهارة فاوجبوا التاخير بل عن
الاوليين والاخير عدم الاستحباب للتاخير لما في المبادرة من المسارعة الى فعل الطاعة ومن ان الواجب هو

العمل

العمل المستجمع للاجزاء والشروط والعجز المسقط لاعتبار الاجزاء والشروط والعجز المسقط اذ هو الذي يحكم العقل
بخروجه عن الخطاب بايتان العمل المستجمع فيحكم بكفاية العمل الفاقد للشرط المتعذر في حق هذا الواحد العاجز اما
من تمكن من الاتيان بالعمل المستجمع في الزمان المستقبل فهو داخل تحت القادر بلا دليل على كفاية العمل الفاقد
لبعض الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه من الاستقبال عاجزا عن المامور
به في الحال قادرا عليه في الاستقبال فيجب عليه ترتيب المامور به ودعوى انه يستكشف من
اطلاق الاخبار شمولها لهذا الشخص كونه مكلفا بالعمل في هذا الزمان فيكشف عن سقوط الشرط مدفوعه بان الكل
ان تعلق بالعمل المستجمع للشرائط فالاطلاق مانع للتمكن المكلف من المامور به فاذا فرض عجزه في زمان خرج
عن الاطلاق نعم لو فرض دليل دال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في جزء من اجزاء الوقت الواجب
مسقط لاعتباره في ذلك الجزء ويعين تعلق التكليف بالعمل في ذلك الجزء من الزمان صار ذلك موجب الامكان
لكن هذا لا ضابط له فهو يوجد في بعض الشروط ولا يوجد في الاخر والكلام في ان مجرد العجز في جزء من الزمان
يوجب سقوط اعتباره فيتبع اطلاق الاخبار الشامل لذلك الجزء سلمنا من التقييد بذلك الشرط الرابع
لو كان فوائت ولم يتسع الوقت الا بمقدار الحاضرة وبعض تلك الفوائت فلا اشكال فيه وانه يجب تقديم
ذلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة بناء على اشتراط الترتيب بين الحاضرة والجميع مع احتمال
هذا البعض وقد تقدم ذلك في الجواب عن دليل العسر والحرج فهل يجب تقديم ما امكن تقديمه فان فيه الى
اخلال الترتيب بين الفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح وذكرهما في وقت لا يسع الا الحاضرة وصلوة الصبح
فهل يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر وان لزم اخلال الترتيب بينها وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة
ليوقع الفوائت على ترتيبها فيدور الامر بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين اهمال الترتيب بين
نفس الفوائت مقتضى القاعدة الاول فان الترتيب انما يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة المستجمع لجميع
التي منها ترتيبها على سابقتها فالمتقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتاخرة شرعا عن سابقتها فافهم
الخامس لو كانت الفائتة مرددة بين اثنين او ازيد بحيث يكررها من باب المقدمة ولم يتسع الوقت الا للحاضرة

ومثل بعضها هل يجب تقديم ما امكن من المحتملات ام لا وجهان لا يخفى الرجحان بينهما على التخيير بالقواعد هذا اخر ما

تيسر تحريره على وجه الاستعجال مع تشوش البال والحواس

اولا واخرا على كل حال والصلوة

على محمد واله الطاهرين

المعصومين

سنة ١٢٧٣

رسالة في الضرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد
فهذه رسالة في قاعدة الضرر والكلام يقع تارة في معناها وأخرى في مدركها وبيان حالها مع الأدلة
المعارضة لها في الظاهر ثم الشروع في بعض ما يتفرع عليها مما عنونه الفقهاء مستدلين عليها بها ولا بد أولاً من
ذكر الأخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق منها ما اشتهر عنهم في قضية سمرة بن جندب
وقد روي بألفاظ مختلفة ففي موثقة زرارة عن أبي جعفر ع أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل
من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمر إلى نخلته ولا يستأذن فكلمه الأنصاري أن
يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فجاء الأنصاري إلى رسول الله ص فشكى إليه فأخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله
وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن
ما شاء الله فأبى أن يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله للأنصاري اذهب فاقلعها
وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر ع نحو ذلك إلا أنه ص قال لسمرة بعد الامتناع
ما أراك يا سمرة إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه وفي رواية ابن مسكان عن زرارة عن أبي
جعفر ع نحو ذلك بزيادة لا تغير المطلب وفي آخرها إنك يا سمرة رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن
ثم أمر بها فقلعت ثم رمى بها وجهه وقال انطلق فاغرسها حيث شئت وفي هذه القضية إشكال من حيث حكم
النبي ص بقلع العذق مع أن القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال
ومنها رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال
لا ضرر ولا ضرار ومنها ما عن التذكرة ومنها ما عن ابن الأثير مرسلا عن النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ومنها
رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله ع في رجل شهد بعيراً مريضاً يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم وجاء و
أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضى أن البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين
خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس ومنها رواية

اخرى

اخرى لعقبة بن خالد عن أبي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نقع
البئر وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ وقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا
عليها من الروايات العامة وكثرتها تغني عن ملاحظة سندها مضافاً إلى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار
عن فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن ولم أعثر عليه فالمهم بيان معنى نفي الضرر والضرار أما معنى الضرر فهو معلوم
عرفاً ففي المصباح الضر بمعنى الفاقة والضرر مصدر ضره يضره من باب قتل إذا فعل به مكروهاً وأضر به يتعدى بنفسه
ثلاثياً وبالباء رباعياً والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الأعيان وضاره يضاره مضارة وضراراً بمعنى
ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر أي لا يضر الرجل أخاه بأن ينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من
الضر أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء
الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به والضرار أن تضره من غير أن تنتفع به
وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد انتهى وكيف كان فالتباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود
من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية فالأهم من ذلك بيان معنى النفي فنقول إن نفي الضرر ليس محمولاً
على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة فلا بد من حملها على محامل قال بكل منها قائل أحدها حملها على النهي
فالمعنى تحريم الفعل الثاني الضرر المجرد عن التدارك فكأن ما يحصل بإزائه نفع لا يسمى ضرراً كدفع مال بإزاء عوض
مساو له أو زائد عليه فالضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر وإن لم يسلب عنه مفهوم
الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فالمراد نفي وجود الضرر المجرد عن التدارك فإهلاك المال بلا تدارك
ضرر على صاحبه فهو منفي فإذا وجد في الخارج فلا بد أن يكون مقروناً بوجوب التدارك وكذلك تمليك الجاهل
بالغبن ماله بإزاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج إلا مقروناً بالخيار وهكذا
الثالث أن يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وأنه ليس في الإسلام مجعول ضرري وبعبارة
أخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد مثلاً يقال إن حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على
المغبون فهو منفي في الشريعة وكذلك وجوب الوضوء مع إضرار الماء حكم ضرري منفي في الشريعة وكذلك إباحة

الاضرار على المغبون فهو منفي في الشريعة وكذلك وجوب الوضوء مع اضرار الماء حكم ضرري منفي في الشريعة
بالغير حكم ضرري منفي في الشريعة ثم ان ارجح الاحتمالات هو الثاني وان قال به بعض الفحول لان الضرر الخارجي
لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلة الضرر المتدارك فعلا والحاصل
ان ايصال الضرر ان كان لداعي النفع لا ينصاف في سلب الضرر عن حقيقته وان كان مترتبا شرعا فيما الضرر
المتدارك فعلا لا لداعي النفع فان نقصه بتداركه فهو ضرر حقيقي لكن نقصان اتفق تداركه يمكن تنزيله منزلة
ما لم يوجد كما هو مقتضى التدارك واما ما لم يتعقبه تدارك بوجه فتنزيله منزلة ما لم يوجد في الخارج بمجرد
حكم الشارع بوجوب تداركه فمنشأ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلا والضرر المحكوم
بلزوم تداركه والمناسب للمعنى الحقيقي اعني نفي الماهية هو الاول نعم لو كان حكم الشارع في واقعة
بنفسه حكما ضرريا يكون تداركه بحكم آخر كحكمه بجواز فسخ مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد المتدارك
بوجوب بذل عشر اعشار الدية الى كل واحد واما الضرر الواصل من المكلف فلا تدارك لحكم الشارع
بلزوم التدارك لتنزيله منزلة العدم هذا مضافا الى ان المناط قوله لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفا
للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضر وانما المناسب الحكم الشرعي الملقي للعباد في الضرر نظير قوله
لا ضرر في الاسلام كونه في الاسلام لا حرج في الدين هذا مع ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بها في نفي
لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس المكلف كوجوب الوضوء مع التضرر فان فعل الوضوء المضر حرام
والواقع منه في الخارج لم يجعل له الشارع تداركا مع ان العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين
الاضرار بالنفس والاضرار بالغير واما المعنى الاول فهو بما ذكرها في النهي التحريمي لنفي الحكم الوضعي
لا لمجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير من حيث ان الحكم باباحته حكم ضرري
يكون منفيا في الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فتحريمه بالنفس فان اباحته بل طلبه على وجه الاستحباب
ليس حكما ضرريا ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين نعم قد استفيد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار
بالنفس فتعين ما ذكرنا ان الارجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث لكن في قوله لا ضرر ولا

ضرار

ولا ضرار من دون تقييد او مع التقييد بقوله في الاسلام واما قوله لا ضرر ولا اضرار على مؤمن فهو مختص
بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر   وينبغي التنبيه على امور
الاول ان دليل هذه القاعدة حاكم على عموم ادلة اثبات الاحكام الشامل لصورة التضرر
بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين حتى يلتمس الترجيح لاحدهما او يرجع الى الاصول خلافا لما يظهر
من بعض من عاصرناه من المتعارضين حيث انه ذكر في مسألة تصرف الانسان في ملكه مع تضرر جاره ان
عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وذكر نحو ذلك في مسألة جواز الترافع الى
حكام الجور مع انحصار انقاذ الحق في ذلك وغيرهما تقرر في محله ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية
الى اختصاص دليل عام ببعض افراده حاكم عليه ولا يلاحظ فيه النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير
حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف في موارد الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال
في مقامات شتى لا يخفى منها استدلالهم على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة
نفي الضرر مع وجود عموم الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعدم سلطنة المغبون
على اخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه ثم ان اللازم مما ذكرنا الاقتصار في رفع مقتضى الادلة الواقعية
المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة عليها فلو فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء
او الصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف انه تضرر به فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي
المتحقق في حق هذا المتضرر لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا
الوجوب واقعا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره وعدم دخوله في المتضررين
فلم يستند تضرره الى جعل هذا الحكم فنفيه ليس امتنانا على المكلف وتخليصا له من الضرر بل لا يثمر
الا تكليفه بالاعادة بعد العمل والتضرر فتحصل ان القاعدة لا ينفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر
العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت
وجوده وعدمه في اقدام المكلف على الضرر بل التضرر بنفسه مستند الى اقدام المكلف في شغل الاعادة فيما

هذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب لتكليف الفعلي
بالمتضرر بالعمل كما تمسك على فسادها بتحريم الاضرار بالنفس في دوران مدار الاعتقاد بالضرر الموجب
لتحريم الفعل لا مدار الذي يمنع اجتماعه مع الامر فلا يجري مع الضرر الواقعي وان سلم بعد التحريم الشاني
كان الوجه عليه في باب اجتماع الامر والنهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع او نسيانه فان المفسد
هو التحريم الفعلي المنجز الشاني انه لا اشكال كما عرفت في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية
المتضرر بها تكليفية كانت او وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر
من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في دوران الفساد مدار
اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر بالعمل كما تمسك به في جبران حكم بالضمان اشكال من ان
القاعدة في جبران بحكم بالضمان اشكال من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية
فمعنى نفي الضرر في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام ليس منها حكم ضرري ومن المعلوم ان
عدم حكم الشارع بالضمان في نظائر المسئلة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة في الاسلام وحكمه بالعدم
ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه
بعدم الوجوب او الحرمة او غيرهما فانه ليس انشاء منه بل هو اخبار حقيقة ومن ان النفي ليس مخصوصا
بالمجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب
في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر مع ان الحكم العدمي
يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض
له وجواز دفعه عند التعرض له هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب
حيث انه سلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان عدم تسلطه عليه ضرر كما ان
سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الاذن ضرر فتأمل ويمكن تأييده لا لفته بما استدلوا به على انه
المقاصة مثل قوله تعالى سيئة سيئة مثلها وان النفي بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله ما عند وا
علیہ

عليه بمثل ما اعتدى عليكم ثم ان من فوت على غيره منفعة كان مفسرا عن عمله حاذا اخذ ما يساوي تلك
المنفعة من الاان دلالة هذه الايات على نفس ما استدلوا بها عليه نفيا لا من نظرهم قاصرة جدا
الثالث ذكر بعض المعاصرين جوابا عن ايراد اورده على هذا الاستدلال بنفي الضرر لنفي التكاليف
الثابتة بعموم ادلتها في مورد الضرر مثل وجوب الحج والصلوة والوضوء والصوم على من تضرر وهو انا قد
حققنا ان الضرر ما لا يحصل في مقابله نفع واما ما حصل في مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا يكون ضررا
فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم او صلوا اذا دخل الوقت او صوموا اذا دخل شهر رمضان دل بعمومه
على وجوب هذه الافعال وان تضمن ضررا كليا والامر بها يدل على العوض فلا ضرر واما ما حاب بالفطرة ان الضرر
انما تعلق بالصلوة والحج ولانه لتحقق الاجر المقابل لهيئة الحج والصلوة المتحقق في حال عدم الضرر ايضا
واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به لحكم بعدم المنافع
ويعلم كونه ضررا كما في قوله اذا املكتم المصائب فزكوا وامثال ذلك انتهى اقول لا يخفى ما في كل من السؤال
والجواب اما ما في السؤال فلان المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غير اذ المنفع الحاصل في مقابل
الضرر الدنيوي هو الذي يوجب الامر بالتضرر لاخروج عن كونه ضررا فدليل وجوب شراء ماء الوضوء بالضعف
قيمته الموجب للنفع الاخروي مخصص لعموم نفي الضرر لا دافع لموضوعه فجميع ما اثبت التكاليف الضررية
مخصصة لهذه القاعدة كيف ولو كان الامر كذلك لغت القاعدة لان كل حكم شرعي ضرري لا بد ان يترتب
على موافقته الاجر فاذا فرض تدارك الضرر بوجود ما يخرجه بذلك عن الضرر فلا وجه لتنفيره في الاسلام اذ
يكون حين وجود الدليل العام على التكليف الكاشف لعمومه عن وجود المنفع الاخروي في مورد الضرر خارجا
للمورد عن موضوع الضرر واما ما في الجواب فلانه اذا سلم وجود النفع في هيئة الفعل الذي يقتضيه كان
تضرر بنفس الصوم او الحج او عمرة مما ينكون الامر به لان الفعل نفسا او بعده امر بالتضرر فلا ينبغي فرق
بين الامر بالزكوة والامر بالصوم المضر او الحج المضر بنفسه او عمرة ما ثم والتحقيق ان المراد بالضرر خصوص
الضرر الدنيوي وتدارك الشارع الحكم في موارده امثالها فيكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات المثبتة

للتكليف نعم لو جاء قام دليل خاص على وجوب خصوص تحمّله فهو مخصص لعموم القاعدة الرابع
تقتضي هذه القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر
عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الاول ما
ذهب اليه المعظم من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه على جذع الجار خلافا للشيخ مدعيا عدم
الخلاف فيه وقد يحمل على ما اذا خاف من وقوعه اهلاك نفس محترمة اذ يجب حفظ النفس المحترمة غاية
الامر لزوم اجرة الاستناد كاخذ الطعام قهرا لسد الرمق ويمكن حمله على ما لم يتضرر اصلا بحيث يكون
كالاستظلال بحائط الغير فتأمل ويترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكراها او تقية بمعنى انه اذا امر الظالم
باضرار احد واوعد على تركه الاضرار بالمامور لو تركه جاز للمامور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر لدفع
الضرر عن الغير ولا يتوهم ان هذا من قبيل الاول لان المامور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المتوجه
ان الضرر يتوجه الى الغير اولا لان المكره مريد ابتداء تضرر الغير بامره وانما يضر به لاجل ترك ما اراد
اولا بالذات ولا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المخصص لموضوع الحكم الضرري من اختيار المكلف
او لا وبما الذي ~~ولا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المخصص لموضوع~~ له باختياره ولا في اختياره بين ان
يكون جائزا شرعا او محرما فاذا صار المكلف باختياره سببا لمرض او عدو ويتضرر به سقط وجوب الصوم
والحج لكونهما حكما ضرريا وكذا اذا اجنب نفسه مع العلم بتضرره بالغسل او قصر في الفحص عن قيمة ما باعه
فصار مغبونا نعم لو اقدم على اصل التضرر كالاقدام على البيع بدون ثمن المثل عالما فمثل هذا خارج عن القاعدة
لان الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع فما ذكره بعض في وجه وجوب رد المغصوب الى مالكه وان تضرر
الغاصب بذلك من انه هو الذي ادخل الضرر على نفسه بسبب الغصب لا يخلو من نظر ويمكن ان يوجه ذلك بان
ما ذكرنا في الامر السابق من ان مقتضى القاعدة عدم جواز الاضرار بالغير لئلا يتضرر الشخص وعدم وجوب التضرر
لاجل دفع الضرر عن الغير فكما ان احداث الغصب لئلا يتضرر بتركه حرام وعدم جوازه منع تقليل الضرر كذلك
ابقائه لاجل ذلك حرام غير جائز لان دليل حرمة الابقاء هو دليل حرمة الاحداث لان كلا منهما غصب

فان قلت

فان قلت جهة الابقاء سبب لوجوب التضرر فيجب تحمل الضرر لرفع الضرر عن الغير وهو منفي قلت يجب
تحمل الضرر لدفع اضراره بالغير ولو من حيث الابقاء غير منفي لانه امتنان على الغير ولا امتنان
على المغير قلت لا ريب ان ملاحظة ضرر المالك ونفي الحكم بجواز الاضرار به وان استقر اليوم اولى من ملاحظة
تجويز الشارع للاضرار بالغير ونفي وجوب تضرر الغاصب لدفع اضراره بالغير بامساك ما غصبه لانه عين الامتنان
للامتنان بخلاف الاول وكل من جواز اضرار الغير ووجوب تحمل الضرر لدفع اضراره بالغير حكم ضرري
لكن ثبوت الاول في الشريعة مراعاة لنفي الثاني بان يجوز للمضطر الابقاء على اضراره لانه يتضرر بدفع ضرره
بنفسه مناف للامتنان وبناء الشريعة على التسهيل ودفع الضرر عن العباد وهذا الكلام مع امكان ادعائه
انه اذا تعارض الحكمان الضرريان وفرض عدم الاولوية لاثبات احدهما ونفي الاخر كان المرجع ادلة
حرمة الاضرار بالغير لان حرمة الاضرار بالغير كحرمة الاضرار بالنفس ثابتة بادلة اخر غير قاعدة نفي الحكم
الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها فاذا تعارض فردان من القاعدة رجع الى عمومات حرمة الاضرار
بالغير والنفس هذا الكلام ايضا فان الرواية المشهورة ليس لعرق ظالم حق فان هذه الفقرة كناية
عن كل موضوع لغير حق وكل موضوع بغير حق لا احترام له فاذا كان المغصوب لوحا سفينة كان الملصق
باللوح وما ركب عليه من الاخشاب موضوعا بغير حق فلا احترام له وكذا ما بني على الخشبة المغصوبة نعم
هذه الرواية لا تفي بجميع المراد لو فرضنا ان الرد يتوقف على اضرار الغاصب بغير ما وضع على المغصوب
او معه من الامور الخارجية الخامس لو دار الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما
مستلزما للحكم بثبوت الاخر فان كان ذلك بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم الذي
يستلزم ضررا اقل مما يستلزمه الحكم الاخر لان هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد فان من لا
يرضى بتضرر عبده لا يختار له الا اقل الضررين عند عدم المناص عنهما وان كان بالنسبة الى شخصين
فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا ومع التساوي فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة
اذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان

بتشريع

العباد كلهم متساوون في نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد فالغاء الشارع احد الشخصين في الفرد
الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحته فكما توخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن فيه
لكن مقتضى هذا ملاحظة الضررين الشخصيين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجودة في كل منهما من
حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم
اعظم بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه وقد ينعكس حال الشخصين في وقت اخر
وما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب قال في التذكرة لو غصب دينارا فوقع
في محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة لانه السبب في كسرها وان كان
كسرها اكثر ضررا من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم يكسر انتهى وظاهره انه يكسر المحبرة مع تساوي
الضررين الا ان يحمل على الغالب من كون ضرر الدينار لو ضمنه وفي الدروس لو ادخل دينارا في محبرة
وكانت قيمتها اكثر ولم يمكن كسره لم يكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكها انتهى
ولا بد ان يقيد ادخال الدينار بكونه باذن المالك على وجه يكون مضمونا اذ لو كان بغير اذنه نقض
كسر المحبرة وان زادت قيمتها لا لاقدامه على الضرر قال في المبسوط ضمنها وان كان باذنه على غير
وجه لا يضمن لم يتجه تضمين صاحبها الدينار السادس ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر
جاره يجوز ام لا فالذي ينبغي الجواز قال في المبسوط في باب احياء الموات ان حفر رجل بئرا في داره واراد
جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى تغير ماء البئر او كان
صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقرب الكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف وقال في
السرائر في باب حريم الحقوق وان اراد الانسان ان يحفر في ملكه او في داره بئرا واراد جاره ان
ان يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان نقص بذلك ماء البئر
الاولى لان الناس مسلطون على اموالهم وقال في التذكرة في مسألة انه لا حريم في الاملاك ان كل
واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى وقد اختلف

كلام

كلام الشافعية فيما لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او اصطبلا او طاحونة او حانوته في صف
العطارين حانوت حداد او قصار على خلاف العادة على قولين اصحهما انه يمنع وبه قال احمد لما
فيه من الضرر والمعتمد الجواز وهو المعتمد لان المالك يتصرف في ملكه وفي منعه من تعميم
التصرفات اضرار به هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه
يؤدي الى خلل في حيطان الجار فاظهر الوجهين عندنا المنع وذلك كان يدق في داره الشيء
دقا عنيفا يزعج منه حيطان الجار او حبس الماء في ملكه بحيث تنتشر النداوة الى حيطان الجار فان
قلنا لا يمنع في الصورة الاولى فهنا اولى الى ان قال والاقوى ان لارباب الاملاك التصرف في
املاكهم كيف شاؤوا فلو حفر في ملكه بئر البالوعة وفسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه
ولكن يكون قد فعل مكروها وقريب من ذلك ما في القواعد وما يحكى في احياء الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها
فلكل احد ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولا ضمان انتهى وفي جامع المقاصد في مسألة تأجيج
النار وارسال الماء في ملكه انه لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء فاذا
دعت الحاجة الى اضرام نار او ارسال ماء جاز فعله وان غلب على ظنه التعدي الى الاضرار بالغير انتهى ويمكن
الخاصة او لعل تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لدفع ضرر يتوجه اليه واما ان يكون لجلب منفعة واما ان
يكون لغوا غير معتد به عند العقلاء فرض تضرر غيره فان كان لدفع الضرر فلا اشكال بل لا خلاف في جوازه
لان الزام تحمل الضرر وحبسه عن ملكه لئلا يتضرر الغير حكم ضرري منفي مضافا الى عموم الناس مسلطون
والذي عدم الضمان ليس عندهم كما صرح به جماعة منهم الشهيد لكن صرح بالضمان في تأجيج النار على قدر الحاجة
مع ظن التعدي وهو مناف لنفي الحرج المتقدم فان قلت اذا فرض انه يتضرر بالترك فالغير ايضا متضرر به
الى حد دفعه بالتصرف وحيث فرض ان اضرار بالغير رجع الى دفع الضرر المتوجه على الشخص عن نفسه بالاضرار بالغير
وقد تقدم عدم جوازه ولذا لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان مجرد الاضرار بالغير قلت ما

تقدم من عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر عن النفس انما هو في تضرر بتضرر الغير الحاصل بغير التصرف في مال نفسه
واما اذا كان كما في دفع الضرر عن نفسه بالتصرف في مال نفسه المستلزم لضرر الغير فلا نسلم منعه لان دليل المنع
هو دليل نفي الضرر ومن المعلوم انه قاصر في المقام بالجواز لان منع الانسان عن التصرف في ماله لدفع
الضرر الموجه اليه بالترك ضرر عظيم بل يجيء ان منعه عن التصرف لجلب النفع ايضا ضرر عظيم وحرج منفي
كما تقدم في كلام العلامة ثم انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك وضرر
الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس لا يجوز اضراره
لدفع الضرر عن النفس وان كان لغوا ايضا فالظاهر انه لا يجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويزه لذلك حكم
ضرري ولا امر على المالك في منعه عن هذا التصرف وعموم الناس مسلطون على اموالهم محكوم عليه
بقاعدة نفي الضرر وهو الذي يظهر من جماعة كالعلامة في التذكرة والشهيد في الدروس حيث قيد
الجواز مع ظن تضرر الغير بصورة دعاء الحاجة بل العلامة في التذكرة حيث استدل على الجواز في كلامه
المتقدم بان منعه عن عموم التصرف ضرر منفي اذ لا شك ان منعه عن هذا التصرف ليس ضررا وقد قطع الاصحاب
بضمان من اجج نارا زايدا على مقدار الحاجة مع ظن التعدي على الغير الا ان يدعى ان الضمان لا يدل على تحريم الفعل
فربما كان نفي الضمان على التعدي الموجب فان لم يكن محرما كما يظهر من كثير من كلماتهم واما ما كان بجلب المنفعة
فظاهر كما عرفت من كلمات تابعا على الجواز ويدل عليه ان حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز
تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك ولا يعارضه تضرر الجار لما تقدم من انه لا يجب تحمل
الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير كما يدل عليه تجويز الاضرار مع الاكراه واما الاستدلال بعموم الناس
مسلطون بزعم ان النسبة بينه وبين نفي الاضرار عموم من وجه والترجيح مع الاول بالشهرة مع ان
المرجع بعد التكافؤ اصالة الاباحة فقد عرفت ضعفه من حيث حكومة ادلة نفي الضرر على عموم
الناس مسلطون تمت الرسالة بعون الله وتوفيقه
والحمد لله رب العالمين

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
وبعد فقضاء الصلوة عن الميت والكلام فيه تارة في نفس القضاء والاخرى في القاضي وثالثة في المقضي
ورابعة في المقضي عنه وخامسة في احكام القضاء اما القضاء فهي عبارة عن فعل العبادة بيانه عن الميت
ليست نيابة حقيقية وانما هو واجب اصلي خوطب القاضي به بسبب فوت الفعل عن الميت ويدل على ذلك
ان الميت لا يثاب على ذلك نص الانتصار بعد احتجاجه ان الولي يقضي الصوم عن الميت اذا لم يكن للميت مال يتصدق
به عنه لكل يوم بمد مدعيا الاجماع عليه وانه من انفرادات الامامية ومخالفة الفقهاء في ذلك لنا لا اباتوه قالوا قد
طعن فيما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وبما روي عن النبي ص من قوله اذا مات المؤمن
انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او ولد صالح او علم ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب عن ذلك ان الاية
انما تقتضي ان الانسان لا يثاب الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم وليه ويحقق القول في هذا
واوضح ان مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا في وجوب صوم الولي وسماه قضاء لان سببه
التفريط المتقدم والثواب في هذا الفعل للفاعل دون الميت فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا
كان لا لحقه ولا ليست ثوابه والحكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه تفريطات
وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم واما الخبر الذي رووه فمحمول على
هذا المعنى ليس وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا لحقه ثواب لا غيره والذي ذهبنا اليه لا يخالف
ذلك وعندهم هذا لا يعارض ما رووه عن عائشة ثم ساق اخبارا نبوية تدل على النيابة انتهى وتبعه في
جميع ذلك السيد ابو المكارم ابن زهرة في الغنية ثم من بعده الفاضل في المختلف في الجواب عن الاية المتقدمة
مع ان الشهيد في الذكرى حكى عنه انه قال يصل الى الميت ثواب الدعاء والاستغفار والصدقة واداء
الواجبات التي تدخلها النيابة بالاجماع واما ما عداها فعندنا انه يصل اليه ايضا فلعل كلام السيد ومن تبعه
اراد بما ذكره من الجواب عن الاية والرواية رد استدلال العامة بهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المطلوب

لان القضاء لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم والانصاف ان السبيل الاصل من ان يحتج
عليه الاخبار الكثيرة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في انتفاع الميت بافعال الاحياء على طريق النيابة و
الهداية وقد حكى اكثرها في الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد الاجل ابن طاوس ولنذكر بعضها
تبركا فمنها قصة الخثعمية التي اتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت ان ابي ادركته الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت
عنه اينفعه ذلك فقال لها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق
بالقضاء ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل من المسلمين عن ميت عملا اضعف
الله اجره وينفع به ذلك الميت ورواه الصدوق في الفقيه مرسلا ومنها ما عن كتاب المسائل
لعلي بن جعفر عن الرجل هل يصلح له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه قال نعم يصلي ما احب ويجعل ذلك
للميت هو للميت اذا جعل ذلك له وقريب منها رواية اخرى له ومنها ما حكاه عنه عن اصل علي بن يقطين الحميري
الذي هو من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام قال وسألته عن الرجل يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه
وذوي قرابته قال لا بأس به فيما صنع وله اجر بصلته وقرابته قلت وان كان لا يرى ما ارى وهو ناصبا
حيث قال يخفف عنه بعض ما هو فيه ومنها ما عن هشام بن سالم قال قلت ويصل الى الميت
الصلوة والدعاء ونحو هذا قال نعم قلت او يعلم من صنع ذلك به قال نعم ثم قال يكون مسخوطا عليه فيرضى
عنه قال ره وظاهره من الصلوات الواجبة التي تركها سبب السخط اولى وفي هذا الظهور تامل
ومنها ما عن ابن محبوب في كتاب المشيخة عن الصادق عليه السلام انه قال يدخل على الميت في قبره الصلوة والصوم والحج
والصدقة والدعاء قال ويكتب اجره للذي يفعله وللميت ونحوها رواية اسحق بن عمار وابن ابي
عمير ومنها روايات ابن مسلم وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا عليهما السلام
انه يلحق اعمال الحسنة بالموتى ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الصلوة والصدقة
والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه فيقال هذا بعمل ابنك

فلان

فلان وهذا عمل اخيك فلان اخوه في الدين ومثلها رواية عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب
قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام الرجل يريد ان يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه
او يفردهما بشيء مما يتطوع به وان كان احدهما حيا والاخر ميتا فكتب اما الميت فحسن جائز واما الحي فلا
الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري انه كتب الى الكاظم عليه السلام انه كتب مثله واجاب بمثله
قال في الذكرى قال السيد رحمه الله لا يراد بهذا الصلوات المندوبة لان الظاهر جوازها عن الاحياء في الزيارات
والحج وغيرها اقول لعل ما ذكره من التوجيه للجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك عن الحي مثل ما رواه
الكليني باسناده الى محمد بن مروان قال ابو عبد الله عليه السلام ما يمنع منكم ان يبر والديه حيين وميتين يصلي
عنهما ويتصدق عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك فيزيده الله ببره وصلته خيرا كثيرا
ثم ان ظاهر هذه الرواية ارادة عدم قطع البر عنهما بعد الموت فيشمل جميع الاعمال عنهما فيكون قد برهما حيين
وميتين بعينه وحكى عن الحسين بن الحسن الكوكبي في كتاب المنسك باسناده الى علي بن ابي حمزة قال قلت
لابي ابراهيم عليه السلام احج واصلي واتصدق عن الاحياء والاموات من قرابتي واصحابي قال نعم تصدق عنه وصل عنه
ولك اجر بصلتك اياه وظاهر الصلوة عن الحي النيابة عنه لا اهداؤها واهداء الثواب اليها فيدل على
جواز النيابة عن الحي في اطلاق الصلوة واثر على ذلك يشعر بعموم استحباب النيابة عن الحي في كل فعل
حسن ثم انه اذا جاز الصلوة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها بل قد روي جواز
الاستنابة في الصوم الواجب بالنذر على الحي فقد روى في الفقيه عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار بل
يمكن استفادة عموم النيابة في كل الاعمال الواجبة عدا ما دل الاجماع على عدمه من الاخبار الدالة على مشروعية
قضاء دين الحي عمن هو عليه تبرعا ثم اثبات مشروعية النيابة في المستحبات بعدم القول بالفصل
وكيف كان فانتفاع الميت بالاعمال التي يفعل عنه او يهدى اليه ثوابها مما اجمع عليه النصوص بل الفتاوى
على ما عرفت من كلام الفاضل وصاحب المفاتيح المعتضد بسيرة ما عن صفوان بن يحيى وعبد الله بن جندب
وعلي بن النعمان ان من مات منهم يصلي من بقي صلوته ويصوم عنه ويحج عنه فبقي صفوان فيصلي كل يوم وليلة

ما تزوجنيس دكه فان دعوى اتفاق هذه الشهرة في الكشف عن رضاء الامام عن تصنيعه مكنت اذا انضم
اليه ذلك دعوى الفاضل وصاحب الناصرة الاجماع على ذلك واما الاية فيمكن توجيهها بعد بعد النفر ظاهرها
الاجماع والاخبار المتواترة بان الثواب على سعى الى المحوة فان تحصيل الاخوة للمومنين تعريض للنفس
في هذه المثوبات واما الرواية النبوية فهي مسوقة لذكر ما يبقى عمل الميت بعد موته من الاعمال المتولدة من
عمله تولد الغاية دون التي تترتب على عمله اتفاقا من دون قصد تولدها فاعمر في الرواية بالنسبة
الى اعمال الميت المقصود منها الاستمداد بعد الموت كاعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر ووقف مال على اهل
الجهاد سنة حسنة او ولادة من يستغفر له ما يقصد منه البقاء فهي بمنزلة الاعمال التوليدية للميت بعد
حياته والكلام في المقام فيما يصل الغير عنه كان ما ورد من ان من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر
من عمل بها الى يوم القيمة لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ينافيه ما يمكن على انه
من ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولذا رده عائشة بتلك الاية وقد خرجنا بايراد الاخبار المذكورة
عما هو المقصود في هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك وقد عرفت بانه
يجب عليه فوتا وقضاء ويجي ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم الظاهر ان القضاء يجب على الولي لا انه مخير
بينها وبين الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد بن زهرة مدعيا عليه الاجماع لعدم الدليل على
اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك في الناقلة مضافا الى ظهور الادلة الاتية في تعين الصلوة الاجماع المدعى
كما ترى وما ضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط واما القاضي فالمحكى عن المبسوط انه ان لم يكن له ولد ذكر
من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه من اهله وان لم يكن فمن النساء وعن الاسكافي اولى الناس بالقضاء عن الميت
اكبر ولده الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وفي كلام الصدوقين والرضوي انه يقضي الولي
فان لم يكن له ولي من الرجال قضى عنه وليه من النساء ونسب قول المفيد في ... الى القدماء والاخبار وما اختاره
ولعله لاطلاق صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه
اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وفي مرسلة حماد قال سئلت

ابا عبدالله

قضاء صلوة

ابا عبد الله ع في الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضيه عنه قال اولى الناس به قلت فان
كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وفي مرسلة حماد سئلت ابا عبد الله ع ورواية ابن سنان عن الصادق ع المحكية
في الذكرى عن كتاب السيد الاجل ابن طاوس فان الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيه عنه
اولى الناس به وغير ذلك مما اطلق فيه الولي المراد منه الاولى به من غيره وهو يختلف باختلاف الموجودين
من الناس المنتسبين الى الميت فان ولده اولى من اخيه واخوه اولى به من عمه وهكذا بل قد يدعى ظهوره في
شموله للولي المعتق وضامن الجريرة لانهما اولى الناس بالميت بمقتضى الامارات الشرعية ولذا قيل بوجوب
القضاء عليهما مع فقد القريب هذا مضافا الى ان الحكم في صحيحة حفص معلق على الاولى بالارث ولا اشكال
في صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم بل وعلى المولى وضامن الجريرة واما وجه تقديم الولد على الاب فلعله
لان اكثرية نصيبه يدل عرفا على كونه اولى بالميت من الاب مع ان النص ورد بان الاكثر نصيبا اولى بالميت
من الاقل كما في صحيحة الكناسي وابوك اولى بك من امك واخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك مع ان حكم الشيخ باستحقاق
الولد خصوصا مجانا الحبوة التي هي عبارة عن خصائص الاب التي يعبر عنها اولياء الميت بانه يروها عنده
الميت يدل على اولويته بالميت من غيره حتى انهم بنوا في ذلك كله حكم المشهور في باب الجنائز بان الاب اولى
من الولد في تجهيز الميت ولا اشكال فيه هنالك لان الاولى بالميت من حيث احكامه وامورها التي لا بد ان تصدر
مما يتصور الاولياء هو الاب دون غيره ويمكن استظهار ذلك من قولهم يصلي على الجنازة اولى بها فان الاولى
بالجنازة من حيث انها جنازة فلا بد من التصرف فيها وتقليبها في الغسل والصلوة والدفن هو الاب ولا
والحاصل ان الموضوع للحكم في باب القضاء هو الميت من حيث نفسه وشخصه الانساني وفي الجنائز هو جسده
وجنازته التي يتصرف فيها ويتقلب فالاولوية هنا عليه وفي القضاء له فتم وعلى كل حال فالمراد باكثرية
النصيب اكثرية النوع لانها الكاشفة عرفا وشرعا عن اولوية ذلك النوع فلو عرض لشخص الولي قلة النصيب
اكثرية النوع لانها الكاشفة عرفا وشرعا عن اولوية ذلك النوع فلو عرض لشخص الولي قلة النصيب بسبب تعدد
اشخاص نوعه كما لو اجتمع اب مع عشرة اولاد فلا يسقط اكبرهم عن الاولوية لقلة سهمه من الاب لان نوع الولد

قضاء صلوة

الكثير منهما فهذا اولى بما يظهر من بعض المعاصرين من اعتبار اكثرية نصيب الشخص حيث انه فصل في المسئلة بين ما
دون الخمسة من الاولاد اذا اجتمعا مع الاب وبين الخمسة وبين ما لا ازيد لم اجد له وجها ظاهرا ثم الاطلاق
الاولى بالارث في الصحيح المتقدم يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم غيرهما من الوارث
الا ان العبارة المحكية عن الجنيد وجماعة من القدماء خالية عن التصريح به لان المحكي عن الجنيد المنسوب في شرح
المفاتيح الى القدماء انه لو فقد اكبر الذكور الذكور فاكبر اولياته من اهله ولفظ الاهل ظاهر ممن عدى المعتق
وضامن الجريرة وما ابعد ما بين هذا القول وبين ما اختاره الشيخ واكثر من تاخر عنه من اختصاص التكليف
باكبر الاولاد الذكور وكانهم فهموا من صحيح حفص ومرسل حماد ان المراد من الاولى بالميت اولى الناس من على
الاطلاق بذلك يعني الولد الذكر واولويته عن غيره من طبقات الورثة فاولويته اضافية يلاحظ فيها الموجودين
عند الموت وهذا غير متعين بعيد مع انه لو فرض احتمال الرواية لما ذكرنا احتمالا مساويا وجب الرجوع الى
البراءة ومما يؤيد ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه ان صحيحة ومرسلة حماد المتقدمين صريحان في نفي التكليف
عن النساء وكل من نفاه عمن عدى الولد من الذكور استند على النساء فحمل الرواية على ما يعم الولد يوجب شذوذه
رواية ولترك العمل بظاهرها بما يحكي الاصحاب من التفصيل بين من عدا الولد وبين النساء فيحمل الاصل في ذلك
حمل الاولى على الاولوية على الاطلاق دون الاولوية الاضافية ثم يظهر من كل العمل بظاهرها من التفصيل ثم
المراد في كلامهم من الاكبر من ينتهي المحضر كما هو مقتضى اطلاق النص وصريح الشارح ولو تعدد الاولاد تعين الاكبر
مع استوائهما في البلوغ وعدمه للاجماع والكاشف الشارح والمعاد ولانهما ... وكذا استوائهما في السن فالسابق
... عليه غيره اما الاكبر عرفا وارتبا له لرجالنا اما لان التكليف يتعلق بمن سبق بلوغه لصدق اولى الناس
عليه بحسب النوع اذ لو اعتبرنا الاولوية الشخصية من كل احد لم يجب عليهما حتى بلغ احدهما بعد التكليف
فالظاهر فان تعلقه عند بلوغ الآخر يحتاج الى دليل ... ولو اختلفا في البلوغ وكبر السن ففي اعتبار البلوغ او كبر السن
وجهان من ذكر ناس تقدم البالغ على غيره في المساوات من اطلاق تقديم الاكبر في النص والفتوى والاول لا يخ
من قوة ولذا استوائهما في السن والبلوغ وعدمه ففي سقوط القضاء عنهما كما عن الحلي لعدم وجود الاكبر او ثبوته

عليهما

عليهما على طريق الكفاية وتخيرهما فان اختلفا فالقرعة كما عن القاضي او على طريق التوزيع كما عن المشهور وفاقا للشيخ
اقوال اقواها الاخير لان الحكم معلق بجنس الاولى بالناس الصادق على الواحد واذا الاثنين لما عرفت من ان المراد
ما ولي الناس الاولى بالنوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضي عنه ولده واما وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت
لان الوجوب على الجنس اعم من التوزيع ومن الوجوب الكفائي فالاصل عدم تكليف كل منهما بازيد من حصته
ولو على طريق الكفاية وبعبارة اخرى يعلم باستحقاقه العقاب اذا ترك حصته فلم يات بها صاحبه على اي
تقدير ولا يعلم بانه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقي اذا ترك مع ترك صاحبه ثم ان حكم القاضي بعدم
عند اختلافهما لا وجه له لعدم اختلاف بعد جواز قيامهما بالواجب الكفائي لانه لا يسقط عنهما الا بعد حصوله
في الخارج فنوى كل منهما الوجوب كما في صلوة الميت ودعوى وجوب قيد واحد عند على ان يكون الوحدة
شرطا لصحة الفعل مع تعددها ممنوعة بما ذكرنا يعلم حكم ما اذا كان الواجب مما لا ينقسم كصلوة واحدة او صوم
يوم ولعله في ثبوت الكفارة عليهما مع افطار الصوم قبل الزوال على القول بوجوبه في القضاء عن الغير
وجهان اقويهما الوجوب عليهما مع افطارهما معا وعلى المتاخر افطارا انه ثم ان هذا وجوبا كفائيا منهما الترقع
في القضاء فاذا فرغ من صلوة الظهر واحدة كان الشروع في الاخرى ... واجبا كفائيا وهكذا الى ان يصلي احدهما
... فيتعين الباقي على الاخر فان اختلفا في السبق بان اراد كل منهما الصوم اسبق والحوقة فلا يبعد التوقف
ولا يشترط في القاضي الحرية لان الاولوية بالميت الذي هو مناط الحكم لا يتوقف على استحقاق الارث لان المتقنع
مع عدم المانع ولهذا لا يفرق في الحر بين الوارث بالفعل والممنوع عن الارث للقتل وتعلق الحكم في صحيحة حفص
على الاولى بالارث يراد به الاولى بالارث يراد به الاولى بالارث من حيث القرابة لو خليت ونفسها ولا بد
له خلو ذمته من صلوة فائتة نعم ينبغي في حكم الترتيب بين الفائتة والحاضرة في احكام القضاء واما المقضي فالحق
عن المتن انه جميع ما فات الميت وعن الشهيد الثاني نسبته الى ظاهر النص واطلاق الشارح وظاهر عبارة الغنية الاجماع
عليه وعن الحلي وسبطه ابن سعيد انه لا يقضي الا ما فاته في مرض موته والمحكي عن ... في بعض رسائله انه يقضي ما
فاته لعذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى الصوم لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه وعن ... بالنسبة الى السيد

عمدا الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثاني والاقوى الاول لاطلاق ما تقدم من النصوص خصوصا رواية
ابن سنان المتقدمة ودعوى انصرافها الى ما فات لعذر ان سلم فهو بدوي لا ينافي كشمولها لبعض افراد العمد
من اطلاق لفظه مع ان بعض فروض الترك عمدا ما لا اشكال في عدم خروجه عن مورد الاطلاق مثل ما اذا وجب
عليه الصلوة في حال المرض مع النجاسة مع القعود او الاضطجاع او وجب عليه الصلوة حال المطاردة مع
العجز فقصر في فعلها كذلك على ما هو الغالب في احوال المرضى والمتعارفين من ترك الصلوات اذا لم يتمكن
من فعلها كذلك ثم مات في هذا الحال او بعد ذلك فان دعوى خروج مثل هذا عن مورد اطلاق الاخبار المتقدمة
بعيدة عن الانصاف واذا شمل هذا شمل غيره من الصلوات المتروكة عمدا والمعقول ان ليس العدم القول بالفصل.
بل يمكن دعوى شمول الروايات المتقدمة لما افتى بتركه عمدا بعدم الفصل فتم وكيف كان فدعوى
اختصاص الرواية بمن فاتته الصلوة لعذر يسقط شرعا معه الصلوة كالاغماء وفقد الطهورين ونحو ذلك في
غاية البعد خصوصا لو اريد عدم التمكن من فعلها لجهد الثوب بحيث لا يتم بالتسامح في قضائه حتى مات ثم
القضاء المستمر بين قولي الحلي ومختار المحقق عموما من جهة ان الفوات في ذمن الموت يعم الترك تعمدا او على
حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص والفتوى الى ما وجب عليه اصالة لا بما تحمله بالولاية او الاستيجار وان كان
العمل بالاطلاق احوط بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظرا لانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الاب لا
لا غير بناء على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم اختلفوا في تعدد الام من جهة اختصاص رواية حماد بالرجل
وانصراف رواية ابن السيد فالحاق المرأة بالرجل قياس كما صرح الحلي والمحقق كما صرح الحلي والمحقق والشهيد
في حاشيته بل حكي عن جماعة والاقوى الالحاق وفاقا للمحكي عن صوم ط وتيرة والنفع ودس وكرى بناء على عدم
الفرق بين الصوم والصلوة وحكى في خصوص الصلوة عن المرتضى الى الحكيم سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال
الدين الاشتري وعن كرى والموجز بل حكي نسبته الى ظاهر الاكثر ودعوى الانصراف في رواية ابن سنان
ممنوعة مضافا الى صحيحة ابي حمزة عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج
شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم وقريب منها بناء على عدم القول بالفصل.

بين الصوم

قضاء ميت

بين الصوم والصلوة كما يظهر من بعض وعلى ان المسئول عنه وجوب القضاء لما ذكره فهي من الاتفاق على
استحباب القضاء في هذه الصورة ويمكن ان يكون طرح الحلي هذه الاخبار لكونها اخبار احاد وهل يشترط
في المقضي عنه الحرية قولان اقويهما العدم لاطلاق الروايات ودعوى انصرافها الى الحر في غاية البعد وتوهم
كون الاولى بالعبد مولاه ولا يجب القضاء عليه اجماعا مدفوع بان المراد بالاولوية الاولوية في النسبة والارحام
في علاقة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث لو اجتمع ساير شروط الارث ولذا يجب على القاتل الاكبر
وان لم يرث وحكي عن فخر المحققين عدم الوجوب قويا منشأ الاشكال عموم قولهم فيما وليه ان يقضي عنه
من ترك ودل المفهوم على الحرية فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا
وقد حققنا ذلك في الاصول والحق عندي عدم القضاء لما تقدم انتهى واعترضه شارحه بعد نقل هذا
الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك نعم اما الخبر الذي يصدق فيه التصدق حرا كان او عبدا وليس فيه ذكر العموم لا
بعد المتصدق في اخرى طريقه ولفظه وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد وان
لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر المحققين اذ لو سلم وجود خبر مشتمل على التعميم
المذكور فمقتضى التبادر وان كان تقييد المطلق به وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع
الى بعض افراده كما لا يخفى الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا المتمم لا يقتضي تخصيص باقي المطلقات
لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم الجارية حكم العبد الميت واما احكام القضاء فيحصل توضيح المهم منها
في ضمن مسائل الاولى ان الظاهر من النص والفتوى بانه يقضي عن الميت ان القضاء عن الميت
نيابة عنه في الفعل لانه تكليف اصلي على الولي ولا بعد فيه من جهة النيابة كما في الحج والزيارة عن
الغير والاتيان عنه باهداء ثواب العبادة الى المستحق دون قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد
هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمته به اصالة كما لو اراد ان يصلي ظهرا في غير وقته ويهديها الى الميت لان
اهداء الثواب فرع وجوده المتوقف على تحقق الامر المفروض عدمه ويعتبر في القضاء جميع ما كان يعتبر في
فعل الميت مع قطع النظر عن العوارض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقضي ما فات جهرا ولا يجب عليه الا

سرا وتماما ما فات تماما

فى ولى الجهرية لو كان النايب رجلا والميت امرأة وبعد الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام فى ستر
تمام البدن والفرق بينها وبين القصر والاتمام ان القصر والاتمام ماخوذان فى ماهية الصلوة واما الجهر والاخفات فانما
فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب صوتها وستر بدنها عند الصلوة فهما احكام خصوص الفاعل
لا الفعل ومثلها الاحكام الثلثة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان المعيار فيها حال المباشر للفعل فيصلي
القادر قائما عمن مات عنه قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عمن مات قائما ولا يجب على الولي الاستنابة مع
عجزه للاصل وباحتمال ذلك بناء على ان الواجب على الولي تحمل الصلوة بالاجزاء والشرايط التي كان على
الميت وابراء ذمته بصلوة نفسه او بالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلوة الاختيارية بنفسه تعين عليه
الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها سقط الواجب المعين على الولي لا اصل فى الواجب
المخير فلا يتعين عند تعذر الصلوة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري كالصلوة قاعدا
او قائما اذا كان غير راج لزوال العذر بل وان كان راجيا بناء على عدم وجوب تأخير اولى الاعذار او
على وجوب المبادرة الى براءة ذمة الميت ولكن الاقوى وجوب المبادرة الى براءة ذمة الميت ولكن
الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع عدمه وفى حكم العجز والقدرة
العلم والجهل المذكور فيه موضوعا وحكما كمن جهل المسئلة فصلى الى الجهة المظنونة او الى الاربع جهات
مع عدم الظن او صلى فى طاهر كان يعتقده الميت نجسا لان هذه الامور واشباهها يلحق الفعل باعتبار
مباشرته لا باعتبار ذاته ومن هذا القبيل اختلاف الميت والنائب فى مسائل الصلوة فان العبرة
فيها بمعتقد الفاعل تقليدا او اجتهادا دون الميت حتى لو فاتت صلوة يعتقدها قصرا كما اذا خرج
الى اربعة من دون الرجوع ليومه واعتقدها الولي تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه فى الاربعة
وجب القضاء عنه تماما نعم لا يجب قضاء ما صلاه الميت صحيحا اذا اعتقد الولي فساده وهو واضح
والفرق ان فعل الميت بدل من الواقع اذا كان على الظاهر اما اذا لم يفعل فالعمل بصريح تكليف الولي وفيه
بحسب اعتقاده حتى لو اعتقد عدم وجوبه على الميت رأسا لم يجب على الولي وان كان الميت يراه لازما

على الولي

قضاء صلوة

على الولي وان كان الميت قد اعتقد عدم وجوبه وان كان الميت قد اعتقد وجوبه كقضاء صلوة الخوف
الذي لم يعلم به الميت حتى اخل به فلا يجب على الولي قضاؤها اذا اعتقد عدم وجوبه وان كان الميت قد اعتقد
وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء هنا على الولي اذا اعتقد استحبابه مع تقدير عدم الوجوب
لعدم ورود الميت مشغول الذمة فى اعتقاده ويمكن على ابراء ذمته فيجب اما اذا لم يعتقد الولي الاستحباب على
تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن فرض المسئلة خلاف لا ينفك عن
رجحان الاتيان من باب الاحتياط الثانية هل ما يفعله الولي اداء لما فات الميت باعتبار الامر
الادائي فيكون حينئذ تداركا للاداء كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلوة التي فاتته كما اذا مات
بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او اثناء غير الفرض المذكور واداء لما فاته عن الميت باعتبار الامر القضائي
فيكون تداركا كالقضاء الميت الذي هو تدارك لفعل الاداء لا تداركا للولي لفعل الاداء وبعبارة
اخرى لا شك ان الصلوة عن الميت كاداء الدين عنه فهل الملحوظ فى كونه دينا الامر الادائي او
الامر القضائي فيما اذا مات بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما ان اداء العبادة عن الميت والنيابة
كاداء الدين فاذا لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي فيفعل الولي بدل الاداء القضاء وتظهر الثمرة فى
اعتبار الامور المعتبرة فى القضاء سواء كان القاضي نفسه حيا او وليه بعد موته لان تدارك الفائت
لا يحصل الا بها قطعا لان المفروض كونها ماخوذة فى الفائت واما الشروط المعتبرة فى قضاء الصلوة التي
دل عليها الدليل الخاص من دون كونها معتبرة فى الاداء فلا بد من الاقتصار فى اعتباره على مقدار دلالة
الدليل فاذا دل الدليل على اعتبارها فى قضاء الشخص عن نفسه فلا يتعدى الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا
ان المعتبر انما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا على الميت وامتثالا للامر القضائي فلا بد من
عنه مراعاة هذه الشروط وهذا مثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره فى القضاء باعتبار دليل
خارج وليس باعتبار كونه شرطا فى الاداء اذ ليس تأخر المغرب عن عصره المتقدم شرطا شرعا وانما هو
عارض اتفاقي لم يحصل من تدريج الزمان ولهذا جاز العصر عن الظهر لبعض الا باعتبار الامر الادائي بالظهر

فاذا فات الظهر والعصر فتدارك تعلق الامر الاداى بالظهر وبرئت الذمة منه ووجوب تدارك العصر عقيب اداء
الذمة من مطلق الامر بالظهر ولو كان اصل قضائها غير معلوم فتحصل لا نتوهم انه رجوع عن التزام اتحاد
الاداء والقضاء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كلما هو شرط في العصر الاداى شرط في العصر القضائي لكن ندعي
ان الشرط في العصر الاداى ووقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الاداى بالظهر دون مطلق الامر بها
لا ادم اعتبار شروط الاداء في القضاء ان العصر القضائي ايضا لابد من وقوعها بعد البراءة عن الامر
الاداى وهو الشيء حاصل دائما فالعمدة في وجوب الترتيب بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض الاخبار وهي
مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في تدارك الاداء لان تدارك القضاء
حتى يقتضي ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يستبعد ان يستظهر من ادلة
الترتيب في القضاء انه من توابع كون الفعل قضاء لمطلق القضاء سواء كان عن نفسه او عن الغير الثالثة
هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ وجماعة ام لا كما عن الحلي وان الاقوى الاول لعموم
ما دل على ان الصلوة والصوم على الميت بمنزلة ما دل على ان العبادة في ذمة الميت كالدين فكما يسقط
ذمته باداء كل احد الدين عنه فكذا العبادة وقد تقدم في رواية الخثعمية قوله ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقال نعم قال فدين الله احق بالقضاء فاذا برئت ذمة الميت بفعل
كل من فعل عنه فلا يبقى في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه فبفعل الغير سقط الوجوب عن الولي
لسقوط موضوعه اعني اشتغال ذمة الميت لا ان الغير نائب عن الولي او يتحمل عنه حتى يقال ان الصلوة
والصوم لا يتحملان عن الحي الا بعد قيام الدليل الخاص فهل الولي يجب عليه المباشرة فان لم نحكم بامتثال الولي
اذا استناب غيره وان نحكم ببراءة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة او صيام حتى يقضيه الولي فيظهر
من ذلك كله ان الاستدلال على المنع بظهور الادلة في وجوب المباشرة اذ ان الصلوة والصوم لا
تحملها النيابة عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا ثانيا في التفريع من ان المرتب وجوب مباشرة الولي لم
يدل على السقوط بعضا فالى ما ذكرنا المونة في الرجل يكون عليه صلوة او صوم هل يجوز ان يقضيه

رجل غير عارف قال لا يقضيه الا مسلم عارف دل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالائمة وان كان وليا
وجواز قضاء العارف وان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد بغير العارف في السؤال هو العارف في
الجواب خصوص الولي كالاخ ونحو سئل الصفار عن العسكري اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه
من شاء من اهله فانه بعد قيام الوثيقة على عدم ارادة ظاهر ما لا الوجوب الكفائي في كل احد من اهله
محمول على ارادة ذمة الميت وتخصيص الاهل بها ان غيرهم ليس حقيقيا لاجل حصول شبهة القضاء منهم
غالبا دون غيرهم والموثق كالصحيح المحكي من زيادات يب عن ابي بصير قال سئلنا ابا عبد الله عن رجل
سافر في شهر رمضان فادركه الموت قبل ان يقضيه افضل بيته دل بعد قيام الدليل على وجوب القضاء
على افضل اهل البيت على استحباب تفويض الولي القضاء الى البر ان لم يكن للاولياء على عدم تفويضه الى غيره
ان كان لا اهل الولي واستدل الحلي ومن تبعه على عدم سقوطه بفعل الغير بما رجع حاصله الى اصالة عدم
السقوط بعد كون الولي هو المخاطب وزاد في الذكرى ان الصلوة لا تقبل التحمل عن الحي ويعرف الجواب
عن ذلك كله بما اذا ذكرنا من ان الغير ليس متحملا عن الولي وانما يبرئ ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن
الولي نعم يمكن ان يستدل لهم بمكاتبة الصفار الى ابي محمد العسكري رجل مات وعليه قضاء من شهر
رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا عشرة ايام خمسة ايام احد الوليين
وخمسة ايام الاخر فوقع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء فان المنع عن اقدام الوليين على
القضاء بالتوزيع مع كون احدهما اكبر يدل على عدم جواز تبرع الاصغر بقضاء خمسة ايام وحمل
الامر بالقضاء على الاستحباب ينافيه مع كونه السؤال عن اصل الجواز ان المستحب هو تعجيل ابراء ذمة
الميت الحاصل بالقضاء كل منهما خمسة دون صوم الاكبر عشرة ولاء فالظاهر ان الامر بالولاء لوجوب
المبادرة الى ابراء الذمة فهي دلالة على عدم جواز تبرع غير الولي قضاء فالى الاقتضاء نطابق الجواب
والسؤال لذلك وعلى اي تقدير فقوله يقضي عنه ليس مستعملا في الوجوب بقرينة تقييده بالولاء ثلث
شرعي كيف استدل به المشهور على وجوب تقديم الاكبر عند تعدد الولي بالارث الا ان يتوقف ان الاستحباب

منافات لوجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت فلو كان جاز لغير الولي القضاء لم يرجح انفراد الولي بما لم يشاركه قطعا
فظاهر الرواية الحمل على الوجوب مما فهمهم في عبارته من الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على ما فهمهم بتعين
القضاء به على الاكثر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع والموصى اليه والمستاجر
اما المتبرع فلا فرق فيه بين ان يتبرع باذن الولي او بدونه اذ نفاذ الموضوع عموم تحمله شيئا عن الولي فهي
يحتاج الى الحدود واما الموصى اليه فان قبل الوصية وجب عليه الفعل ولو كان متبرعا او اوصى بالاستيجار
من ضمن الموصى اليه على ما يظهر من كري والمحكي عن ابن طاوس وغير واحد من المعاصرين بل في المناهج
دعوى ظهور الاتفاق عليه وعن غيره انه اذا اوصى الانسان بوصية فان وصيته تنفذ ويجب العمل بها
اجماعا وفي دلالته على المدعى نظر نعم استدل عليه بعموم حرمة تبديل الوصية المستفاد من الاية ومن
الاخبار المستشهدة بالاية ويظهر من العبارة المحكية عن كري ان هذا الخصوص يقول الوصية بمنزلة
الوعد لا يجب الوفاء به قال في تمام الاستدلال على ذهب بقضاء الصوم عن المرأة برواية ابي بصير عن
امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها
قال لا قال لا تقضي عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال
كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم ثم قال فاستفصل عن حصول البرء ولو كان
ولو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى ثم قال لا يقال قد حصلت الوصية فجاز ان يكون الوجوب
بسببها لانا نقول الوصية لا تقتضي الوجوب اما مع عدم التبرع لفظا واما مع التبرع فلانه راجع
الى الوعد انتهى وكيف كان فهل الوصية النافذة يسقط الوجوب عن الولي ام لا صرح الشهيدين
وصاحب الجواهر وشارحه وصاحب جزم بذلك ولعله لان بعد فرض وجوب العمل بوصية لا يجب الفعل
على الولي عينا على كل معنى ولا راجعا الى الوجوب الكفائي بما عرفت لك التكليفين والحكم بالوجوب على
الولي مناف لفرض نفوذ الوصية فان المحقق ان دليل وجوب العمل بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم
اعني الوجوب على الولي والاشكال انه قبل تعلق الوصية بها لها حكم غير ما يقتضيه الوصية ولذا لم

يستدل

يستدل الشهيد ومن تبعه على السقوط بان ندب من ان العمل بما يسمى الوصي واجب نعم زاد صاحب جزم ان
المتيقن من مورد الوجوب على الولي ما اذا لم يوص الميت ولا باس به لان الظاهر من قول السائل يموت الرجل وله
وجوب العمل بالوصية عموم من وجه والترجيح مع ادلة الوصية وفيه نظر بل المحقق الحكم بعكسه لان ادلة الوصية
كالحكم في باب الوارد لما عرفت من ان كل وصية فهل يرد على ما اقتضاها حكم ودليل لولا الوصية فلا يعارض من
مدلولها ادلة الوصية فلاحظ ثم ادلة العمل بالوصية شبيه بما ادلة النذر وشبهه ويظهر من شرح الوحيد البهبهاني
عدم السقوط عن الولي بالوصية بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فان اراد به كون الوجوب على الولي الى
وجه موت المفضي عنه فيه نظر عرفت وجهه وان اراد السقوط بمراعى بفعل الوصي فلا يبعد ذلك حيث
الامر فعله ولو تركاه استحقا العقاب فلا باس لكن لا يجب على الولي تحصيل الظن او العلم بقيام الوصي
بل لو ظهر له فوات من الوصي بحيث لا يمكن له الاتيان بموت او نحوه يتعين على الولي للعمومات السليمة
عن المعارض لا ان يوقع بعد تسليم ما ذكرنا سابقا من كون مورد الحكم في الاخبار غير صورة ايصاء الميت
لا دليل على عدم الوجوب بعد تحقق السقوط واما الاستيجار فالكلام فيه من حيث براءة ذمة الميت
بفعل الاجير اذا فعلها على الوجه الصحيح سواء كان الولي كان المستاجر هو او غيره ان لم يكن له ولي وانما
الكلام في صحة الاستيجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو وقع من الاجير صحيحا كالودع
من غيره في امرين احدهما انتقال مال الاجارة الى الاجير والثاني ان يكون الداعي للعمل هو تحصيل
استحقاق الاجرة غير قادح في نية القربة المعتبرة في جميع العبادات فنقول الاصح الاستيجار فلنا
صحته وفاقا للمعظم لوجوه الاول الاجماعات المستفيضة عن جماعة كالشهيد حيث قال
في ذكرى ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف والسلف وقد تقرر ان اجماعهم حجة قطعا
انتهى وحكى الاجماع ايضا عن الايضاح ومجمع الفائدة وارشاد الجعفرية بل عن ظاهر جامع المقاصد نفي الخلاف عن
بعض الاجلة وكانه صاحب نقل عدم الخلاف في المسألة ويؤيد ذلك معاصري الى الشهرة العظيمة
اذ لم يعثر في ذلك الا صاحبا الكفاية ومع استقرار مخالفتهما سيرة الشيعة في هذه الاعصار وما قاربها

من المجتهدين والعوام والمخالفين على الاستيجار والايصاء اليه ويدل على المسئلة مضافا الى ما عرفت
ان المتيقن من صحة الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل عمل محلل مقصود للعقلاء
لا يرجع نفعه الى خصوص العامل ولم يجب عليه يجوز استيجاره عليه ومنع تحقق الاجماع في خصوص كل مقام ضرورة
الفساد عند ادنى محصل اذ لم يمنع المناقش في هذه القاعدة وطالبه الدليل على الصحة في كل
مورد مورد من الاعمال المستاجر عليها كان في الاعمال المستاجرة هذا كله مضافا الى العمومات الدالة
على صحة اجارة الانسان نفسه كما في رواية تحف العقول وغيرها وعمومات الوفاء بالعقود وحل المال
بالتجارة عن تراض وعمومات الصلح اذا وقعت المعاوضة على جهة المصالحة وبالجملة فالامر اظهر من
ان يحتاج الى الاثبات ثم ان ما ذكره المخالف في المقام لا يوجب تزلزلا فيما ذكرناه من الدليل اذ
المحكي عن المحدث الكاشاني في مفاتيح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة عليه الى ان قال فلا يناسب بينها
بين كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدني المحض كالصلوة و
الصيام فقط النصوص انه يقضيها عنه اولى الناس به وظاهرها التعيين عليه ولا ظهر جواز التبرع
عنها عنه من غيره لبعض وهل يجوز الاستيجار لها عنه المشهور نعم وفيه تردد لفقد نص فيه وعدم
حجية القياس حتى قياس على الحج او على التبرع وعدم ثبوت الاجماع بسيطا او مركبا اذ لم يثبت ان
لا استيجار الا مع الوصية انتهى والظاهر ان استثناء الوصية من نفي الوجوب لا من نفي في كلامه
لا يظهر ما ذكره كما حصله بعض يرجع الى التمسك بالاصل فان اراد اصالة الفساد بمعنى عدم سقوطه عن الولي
وعدم براءة ذمة الميت ففيه انه لا يعقل الفرق بين فعل الاجير اذا وقع جامعا لشرائط الصحة وفعل المتبرع
في براءة ذمة الميت والولي في الثاني دون الاول وان قلنا بفساد اصل الاجارة ودعوى عدم وقوع فعل
الاجير صحيحا لعدم الاخلاص مع انها كلام اخر سياتي الاشارة اليه مدفوعة بانه قد لا يفعله الاجير ولا بنية
القربة او الاستيجار لملك المستاجر العمل على الاجير ليترتب عليه اثاره فيشبه ما عرفت سابقا من انه لا
ينافي المطابقة النص الخاص على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الاعمال التي في صحة الاستيجار

الا كما على

من
الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص فهل يجد من يتمسك التوقف في الاستيجار لزيادة الائمة
من جهة نص خاص بكون الحائط فيها سائغا والحاصل ان التوقف في صحة الاجارة في هذا المورد الخاص من جهة
عدم الدليل في غاية الفساد مضافا الى ما عرفت سابقا من وجود النص على صحة الاستيجار على الصوم ولو اهو
بمنزلة الاستيجار كالجعالة والمصالحة مثل ما عن الصدوق في خبر عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن
في رجل جعل عليه صياما في نذر فلا يقوى قال يعطي من الصوم عنه كل يوم مدين فان غاية الامر حملها على
ان الاستحباب على فرض انعقاد الاجماع على عدم صحة الاستنابة عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية
ثم ان لصاحب مفاتيح دعوى اخرى في هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فيما يفعله غير بعض من تقدم قال
في مفاتيح على المحكي عنه ما هذا لفظه يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز الاجرة عليه مطلقا فانه الاخلاص
فان النية كما ينبغي ما بعث من الفاتر دون ما خطر بالبال نعم يجوز الاخذ ان اعطي على وجه الاسترضاء او
الهبة او الارتزاق من بيت المال من غير تشارط واما لا يعتبر فيه ذلك بل يكون الغرض منه مجرد صدور الفعل
على اي وجه اتفق يجوز اخذ الاجرة عليه مع عدم قيامه بصورة العبادة واما جواز الاستيجار للحج مع كونه من
القسم الاول فلانه انما يجب بعد الاستيجار وفيه تغليب الجهة المالية فانه انما يأخذ المال ليصرفه في الطريق
حتى يتمكن من الحج ولا دخل في صرف المال في الطريق بين ان يصدر من صاحب المال او نائبه ثم ان النائب
اذا وصل الى مكة ويمكن من الحج امكن المؤجر كما اذا لم يكن اخذ الاجرة كالمتطوع او نقول ان ذلك ليس على
سبيل الاسترضاء للتبرع اما الصلوة والصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما وربما يستفاد هذا من كلام
بعض من سبقه كالسبزواري والجواب عنه اولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر فيها التقرب
كالحج وصلوة الطواف والزيارات المندوبات اذا وقعت الاجارة على نفس الافعال فقط او مع المقدمات
ودعوى خروجهما بالنص والاجماع ان رجعت الى دعوى عدم اعتبار التقرب فيها كانت فاسدة بالبداهة
وان رجعت الى دعوى الفرق بينها وبين الصلوة والصوم في منافاة الاجرة لقصد التقرب فيها دون
فالظاهر فسادها من الادلة فوجوه اتحاد القربة المعتبرة في جميع العبادات واما ثانيا فبالحل وتوضيحه حاصله

حصل التقرب بقصد للفعل واستحقاق الاجرة غاية فنقول ان النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصا لله سبحانه
ومنها كونه اداء او قضاء عن نفسه او عن الغير باجرة او بغيرها وكل من هذه القيود غير مناف لقيد الاخلاص
والاجرة فيما نحن فيه انما وقعت على الذات بازاء القيد الثاني ان معنى النيابة عن زيد يعني انه يسوغ على
النيابة عن زيد بالاتيان بهذا الفعل المترتب عليها وقيد التقرب في محله على حاله لا تعلق للاجارة الا
من حيث كونه قيدا للفعل المستاجر عليه ثم لو اشترط في النيابة عن الغير المتقرب زيادة على التقرب الملحوظ
في صحة العبادة واعتبر منافات الاجرة لذلك الا انه ليس بشرط اجماعا وبالجملة فان اصل الصلوة مقصود
لوجهه سبحانه لكن الداعي عليها والباعث عليها مع اشتراط هذا المبلغ الذي قد لا يكون له نظائر
في الشرع يوجب رفع الاستبعاد مثل صلوة الاستسقاء والاستخارة وطلب الحاجة والولد والرزق
ونحوها مما كان الباعث عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه ويتقرب بها اليه
جل ذكره ولكن الحامل عليها احد الامور المذكورة يعني انه ياتي بالصلوة الخالصة لوجه الله لاجل هذا
الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لابتنائه ما ذكره المحدث المتقدم على اعتبار كون القربة والاخلاص
داعيا وحاملا على العمل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذي لا محيص عنه فيجعل الغرض الحامل والداعي
الخارج منافيا لذلك مع ان كون القربة والاخلاص من قبيل الاداء والقضاء من قيود الفعل لا محل له
لابتنائه على ان قصد المعتبر عبارة عن قصد امتثال امر الله وطلب رضاه انما يلاحظ العقل بالنحو الخاص
الذي يجب ان يتحقق وقد عرفت سابقا ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزلة الغير في اتيان العمل الخاص وقد
عرفت انه مشروع وعقد عليه ونقض هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون
الداعي عليه حكم العقل والنقل بحسن هذا التنزيل وانه محبوب لله وان الفاعل يثاب عليه فلا
يقع هذا التنزيل الا لله وقد يكون الداعي عليه حسب قلة العمل الا امر دنيوي كزيادة او وصل قرابة احسان
ليجزيكم فانه او عن ذلك من غير المنافاة لكون هذا التنزيل ما امر استحبابا وارادة الشارع وهذا
هو الاكثر في العوام حيث لا يكون الداعي والخاطر لهم على العمل الا ما يسمع من وصول النفع الى الميت

لاجرا

لاجل العبادة او هلك الصدقة ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب اليهم بل لا يعتقدونه بل قد لا يصدقون
من يخبرهم بذلك فانه ليس انما يفعل هذا وثوابه للميت ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل
لان التقرب على وجه النيابة هو الاول والثاني يعتبر في صحة نفس النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير في
اتيان العمل تقربا الى الله هو مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص والتقرب في هذه النيابة
النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله لامر النيابة وعدم الاخلاص فيها وهذا الواجب على
صحة العمل الذي جعل نفسه فيه منزلة الغير وان لم يقصد تقربا الى الله نعم فالنيابة عن الميت لمجرد استحقاق
الاجرة كالنيابة عنه لمجرد محبة الميت لكونها نفعا للنائب قد يستحب حبا لمحبتها حيث لا يريد بعد ذلك
وعباداته عنها الاجر بايصال الثواب اليها او كالنيابة عنه لكونه محسنا اليه في ايام حيوته وبعينه الكل
امر دنياه لا دينه نعم لو لم يكن الاجر الا مجرد النيابة عن الميت لاجل ايصال النفع الى اخيه المؤمن ولا لاجل
امتثال الوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والاجرة و
عليه يحمل ما ورد من قول المعصوم لمن استاجر ما حج عن اسمعيل بعد ما شرط اداب كثيرة انه اذا فعلت كان
لاسمعيل واحد بما انفق من ماله ولك تسعة بما اتعبت من بدنك ثم ان كلمات من الفقهاء لا باس بايرادها
ليعلم حالها بالمقايسة بما ذكرنا من التوجيه في نيته وان ما ذكره المحدث الكاشاني موافق لبعضها فنقول
على ما حكي عنهم قيل في عدة وكذا لو لم يحصل نفسه للصلوة الواجبة عليها فانها لا يبرئ عن المستاجر وهل يقع عن
الاجير الاقوى العدم انتهى حكي اختيار عدم وقوعها عن الاجير عن الايضاح وبعض شراحه معللا بان القصد
الواحد لا يكون لغايتين متنافيتين لان غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة
في الفرض حصول الاجرة ولانه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالاصالة بل لوجوبها عليه بالاجارة فكان
اخذ العوض في مقابلها فلا يكون هي التي في ذمته لان التي في ذمته هي الواجبة عليه بالاصالة ويحصل
ان ذلك علة وباعث في حصول الداعي الى الصلوة الخالصة لما يعتبر في صحتها كالامر بالصلوة ونحوها
ممن يطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرهما من العبادات فعلية الداعي لا تبطل الفعل

واجاب في بعض صدد بان العلة متى نافت الاخلاص كانت غاية انتقض الفساد والعلة والغاية هنا حصول
الاجرة وحكي عن الايضاح ما في معنى هذا وزاد ان الاجماع في الصلوة عن الميت فعلها لحصول الاجرة
كانت فاسدة انتهى ما حكي عن هؤلاء في هذا المقام وعليك بالتامل فيها وفيما ذكرنا لتعرف ذلك ثم ان
ما ذكرنا يعلم انه لا حاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة كما زعمه
بعض لان ذلك الوجوب لو صح لا يحتاج في سقوطه الى قصده وجعله غاية التقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة
لتبرئ ذمة المنوب عنه لا يعقل ان يكون باعتبار ذلك الوجوب المتوسط للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي
يتوقف عليها حصول الواجب موقوفة على فعل الصلوة عن النائب متقربا الى الله فيتوقف على تحقق ذلك قبل الاجارة
باعتبار رجحان النيابة عن الغير في العبادات عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة تترتب صفة
من صفة الوجوب كما في الصلوة التحية التي يقع في حيز النذر بعد نظير ان ما ذكر من قصد التقرب
باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح في الفعل المستاجر اما اذا وقعت المعارضة على وجه الجعالة
او اجره بالعمل عن الميت فعل عن رجاء للعوض من دون سبق معاملة فلا يجري ما ذكره لعدم الوجوب فينبغي
ان لا يصح فعله لداعي استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة ونقل العمل
عقيب امر الامر بغير بنا والتبرع ثم ان المحقق القمي في بعض اجوبته مسائله ذكر انا لا نعتمد في صحة الاستيجار
للعبادة على الاجماعات المنقولة دون ما ذكره الشهيد في ذكرى من الاستدلال عليه بعد تمهيد اجماعين الراجع
الى ما ذكرنا في الوجه الثاني من وجود المقتضي وانتفاء المانع احدهما ان العبادة عن الغير يقع عنه ويتصل
اليه نفعه وهذه المقدمة ثابتة بالاجماع الامامية والنصوص المتواترة والثاني ان كل امر مباح يمكن ان يقع
للمستاجر يجوز الاستيجار له وهذه ليست اجماعية وعلل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بانه مستلزم
للدور ولم يبين وجهه في ذلك الموضع بل احاله الى بعض مؤلفاته وكانه اراد بالدور ما ذكرنا سابقا بناء
على ان قصد التقرب المعتبر في المقدمة الاولى من دليله وهي وقوع العمل عن الغير ووصول نفعه اليه موقوف على
التحقق وهو صحة استيجاره للعمل عن الغير لتحصيل الاجرة فقصد التقرب بامتثال هذا الامر ادعى قطع

النظر

النظر عن الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير في مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب نعم
تعلق الامر في الاخبار الكثيرة بايقاع العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت ما ذكرنا في بيان
قصد التقرب ان التقرب انما يقصد في الفعل الذي يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل ان النائب
ينزل نفسه لاجل العوض او غرض سوى ذلك منزلة الغير في ايقاع العمل تقربا الى الله تعالى لا انه ينزل نفسه
تقربا الى الله تعالى وامتثالا للامر منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى يتوهم انه موقوف على وجوب النيابة او
استحبابها لم يثبت الا تبرعا ووجوبها فرع صحة الاجارة المتوقفة على احراز الوقت المصحح للعمل قبل
الاجارة حتى يصلح تعلق الاجارة به ثم ان ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي ما تقدم من
الخلاف في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في سقوطه عن الولي بالاستيجار لا في صحته فالقائل بالاكتفاء
بعدم جوازه من الولي لا يمنع من الاستيجار اذا لم يكن ولي او اوصى الميت بالاستيجار بعدم جوازه او استاجر
متبرع من ماله كما ان المانع من الاستيجار لا يمنع من تبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني
فالمسئلة بين القول بصحة الاستيجار وصحة قيام غير الولي بالعمل باذنه او بدون اذنه عموم من وجه اذ من
الظاهر انه لا يجوز استيجار العاجز عن الافعال الواجبة كالقيام ولو كان حال النائب من المستكلف لانفراد
اداء القضاء اداء الاستيجار الى العمل التام فلو اجر نفسه للعمل فظهر عليه العجز عن افعال الصلوة الاختيارية
كالقيام فاحتمل في المجموعة انفساخ العقد وتسلط المستاجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت والانتاب
عيرد وده قال وهذا اضعفها انتهى والظاهر ان هذه الاحتمالات مبنية على المباشرة عليه والا وجب الاستنابة
كالموات ثم ان الفسخ بالاصل انفساخ لعدم
تمكنه من العمل المستاجر عليه
تم ايراد الموسم
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله كما هو اهله والصلوة على محمد وآله اعلم وفقك الله تعالى قد اشتهر على السنة الطلبة في هذا العصر تحريم المرأة على بعلها بارضاع من سنذكره ولا نعرف لهم في ذلك اصلا يرجعون اليه من كتاب او سنة او اجماع او قول لاحد من المعتبرين او عبارة يعتد بها تشعر بذلك او دليل مستنبط في الجملة يعول عليه بين الفقهاء وانا الذي شاهدناهم من الطلبة وصادفناهم يزعمون انه من فتاوي شيخنا الشهيد ره ونحن لاجل مباينة هذه الفتوى لاصول المذهب استبعدنا كونها مقالة لمثل شيخنا على غزارة علمه وثقوب فهمه الا انا لم نجد لهولاء المدعين لذلك اسنادا يتصل بشيخنا في هذه الفتوى يعتد به ولا مرجعا يركن اليه ولسنا نائين لهذه النسبة عنه ره استنادا الى القول بفساد هذه الفتوى فان الادلة على ما هو المحقق اليقين واختارنا المبين عبد الله كثيرة جدا لا يستوحش معها لقلة الرفيق نعم اختلف اصحابنا في ثلث مسائل قد يتوهم منها القاصر عن درجة الاستنباط ان يكون دليلا لشيء من هذه المسائل او شاهدا عليها وسنبين المسائل التي نحن بصددها مما لم ينسب الى الاصحاب والثلث التي ذكرنا ان للاصحاب فيها اختلافا معطي البحث حقه في المقامين سالكين محجة الانصاف في المقصدين غير ناكبين لاحد في ذلك تقليدا ما دام على جادة العدل متحليا بحلية التحقيق وهذا اوان الشروع في المقصود بعون الله تعالى فنقول المسائل المشهورة في هذا الباب كثيرة لا تكاد تنحصر والذي يتيسر لنا ذكره الان خارجا عن المسائل الثلث المشار اليها صور

الاولى ان ترضع المرأة بلبن فحلها الذي هو زوج لها صبيا للارضاع اخاها او اختها لابويها او لاحدهما الثانية ان ترضع ولد اخيها الثالثة ان ترضع ولد اختها الرابعة ان ترضع ولد ولدها ابنا او بنتا او نسلا مطلقا او ارضعت احدى زوجتيه ولد ولد الاخرى الخامسة ان ترضع عمها او عمتها السادسة ان ترضع خالها او خالتها السابعة ان ترضع ولد عمها او ولد عمتها الثامنة ان ترضع ولد خالها او ولد خالتها التاسعة ان ترضع اخا الزوج او اخته العاشرة ان ترضع ولد ولد الزوج الحادي عشر ان ترضع ولد اخ الزوج او ولد اخته الثاني عشر ان ترضع عم الزوج او عمته الثالث عشر ان ترضع خال الزوج او خالته فهذه ثلث عشرة صورة

تبين

تبين هنا حكم ما لم نذكره واما المسائل التي اختلف فيها الاصحاب فالاولى جدات المرتضع بالنسبة الى صاحب اللبن هل يحل له ام لا قولان للاصحاب وترتيب بنات المرضعة ونسائها بالنسبة الى المرتضع الثانية اخوات المرتضع نسبا او رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل يحللن له ام لا قولان ايضا الثالثة اولاد صاحب اللبن ولادة ورضاعا وكذا اولاد المرضعة ولادة وكذا رضاعا مع اتحاد الفحل بالنسبة الى اخوة المرتضع هل يحللن لهم ام لا قولان ايضا اذا عرفت ذلك فالذي يدل على عدم التحريم في المسائل الاول وجوه الاول التمسك بالبراءة الاصلية فان التحريم حكم شرعي فيتوقف على مستند شرعي فان قيل كما ان التحريم حكم شرعي فالمطالبة بالمستند ثابتة قلنا ايضا بوجهين احدهما انه قد تقرر في الاصول ان الاصل في الاشياء الاباحة والمنازع فيه منفعة [illegible] فيكون سائغا الثاني ان القائل بالتحريم مثبت والقائل بالاباحة ناف وقد تقرر ان النافي لا دليل عليه فيختص مدعي التحريم بالمطالبة بالدليل فان قيل القائل بالاباحة مثبت ناف الاخرى فلم خصصتم القائل بالاباحة بكونه نافيا قلنا معلوم ان التحريم امر زائد على اصل الذات والمانع لا يكتفي في المنع برده وان لم يصرح بدعوى الاباحة وحق في الاباحة ثابتة بطريق اللزوم والتحقيق ان يقال ان اردت بالاباحة الاذن الصريح المسوغ كذلك فلا نسلم توجه المطالبة عليه ونحن لا ندعيه فانه مطلوبا غير متوقف عليه وان اردت الاباحة المستفادة من الاصل المقرر المذكور سابقا فنحن ندعيها ولا نسلم توجه المطالبة فان قيل الاصل حجة مع عدم الدليل الناقل وقد وجد ههنا فان الروايات التي سنذكرها تدل على التحريم قلنا اما الروايات فسيأتي الكلام عليها في الموضع اللائق بها ونبين انه لا حجة فيها ولا دلالة بوجه من الوجوه ويتبع ذلك ما وجدناه من كلام الفقهاء والدال على المراد الثاني عموم ايات الكتاب العزيز الدالة على الاباحة منها قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانها بعمومها تتناول محل النزاع فان ما من ادوات العموم وكذا قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين والايامى جمع ايم وهي التي لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا والجمع المعرف باللام للعموم فيشمل محل النزاع وغير ذلك من عمومات الكتاب والسنة الدالة على حل التزويج من غير تعيين فانها بعمومها تتناول محل النزاع وهي كثيرة

جدا ولا تخصيص وقد العموم حجة كما تقرر في الاصول فان قيل العموم فيما ادعيتم مخصوص قطعا لتناوله ما ثبت تحريمه فيسقط دلالته قلنا ما ثبت تحريمه يخص من العموم ويبقى ما عداه على حكمه فان العام المخصوص حجة في الباقي فان قيل يخص العموم في المتنازع فيه ايضا قلنا التخصيص يفتقر الى دليل والا فلا دليل سوى السابق على ما ثبت فيه التحريم من المحرمات بالرضاع ولا يجوز التمسك به فضلا عن ان يخص به عموم الكتاب الثالث قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد تعداد المحرمات المذكورة في الاية وذلك نص في الباب ودلالته على المطلوب اظهر فان المعنى والله اعلم واحل لكم ما وراء تلك المحرمات المذكورة قبل هذه ومعلوم ان شيئا من المتنازع فيه ليس بعين شيء من المحرمات المذكورة في الاية ولا داخلا في مفهومه ولا يدل عليه بوجه من الوجوه المعتبرة في الدلالة واذا عدد الحكيم انواعا وخصها بالتحريم ثم احل ما سواها امتنع عدم الحل في غير المذكورات والا كان مغريا بالقبيح فان قلت قد ثبت التحريم في البعض من غير المذكورات كالمطلقة تسعا في العدة والمعقود عليها في العدة مع العلم او الدخول وغير ذلك قلنا انما ثبت المنع ويلزم المحذور لو لم يكن هناك معارض يشتمل مخصصا لعموم الكتاب اما معه فلا محذور ولا شيء مما ادعي تحريمه خارجا عن المذكور في الاية ثابت فيه التحريم بدليل شاهد يتمسك بمثله ويصلح لتخصيص الكتاب والغرض ان المتنازع لا شاهد له [illegible] فمن ادعى شيئا فعليه البيان الرابع الاجماع فان جميع العلماء ممن نقلت اقوالهم واشتهرت مصنفاتهم عدوا المحرمات في النكاح واباحوا نكاح ما سواها ولم يعد احد منهم شيئا من المتنازع في جملة المحرمات بل ولا نقل عن احد من الثقات الذين يرجع الى اقوالهم ويعول على امثالهم في عبارة بعضهم ما يدل على المدعى ويشير اليه في موضع فمن ادعى التحريم في شيء من ذلك احتاج مع اقامة الدليل الى سلامة قوله حذرا من ان يكون خارقا للاجماع فان قيل هذا الاجماع الذي ادعيتموه لو ثبت لكان اجماعا سكوتيا وهو غير حجة عند المحققين كما تقرر في الاصول قلنا الاجماع السكوتي حقيقته ان يفتي احد من اهل العصر بحضرة الباقين فلا يصرحون بموافقته ولا يردون فتواه ولا كذلك محل النزاع لان الفقهاء لما عدوا المحرمات في النكاح بابا بابا واستوفوا اقسامهن حصرا وتحديدا ان لا يدعوا من اقسام المحرمات شيئا الا ذكروه كان

ذلك

ذلك جاريا مجرى التصريح بحل ما سواهن وهذا حقيقي لا سكوتي فان قيل قد ذكرت فيما سبق نسبة القول بذلك الى الشهيد ره فقد ثبت القائل بالتحريم فحصل السلف واندفع المحذور قلنا هذه النسبة غير ثابتة عندنا فانا لم نجدها في مصنف منسوب اليه ره ولا سمعناها ممن يركن الى قوله سيما ما يوثق بمثله في نسبته اليه وانما كان [illegible] عرفناها مكتوبة في ظهر بعض كتب الفقه مستندة اليه ره وفي خلال المحاورة كما سمعناها من بعض الطلبة الذين عاصرناهم وهؤلاء بعينهم لو طولبوا باسناد في ذلك تسكن النفس اليه لم يجدوا اليه سبيلا ومثل هذا لا يشفي غلة ولا يقطع علة وقد رأينا شيئا كثيرا من الحواشي والفتاوى منسوبة اليه ره وانا اجزم بفساد تلك النسبة والزيغ ذلك تصرف الطلبة الذين بعضهم سلامة من الرياء والنقصان والخطاء وسوء الفهم وما هذا شانه كيف يجوز ان يحمل قولا لاحد من المعتبرين اذ يجزم بحكم مخالف الاجماع او ما يكاد يكون اجماعا ومخالف ظاهر الكتاب والسنة والادلة الجليلة المرجحة يحرم لاجله بتحريم ما هو معلوم الحل ويقطع به عصمة النكاح ويحلل وطء الرجل لنسيبه والادلة [illegible] سواه ويحكم بسقوط احكام الزوجية الثابتة شرعا بغير شبهة ان هذا الامر عظيم وبلاء مبين الخامس الاستصحاب وهو من وجوه الاول استصحاب الحال فان الزوج حل قبل الرضاع المذكور والاصل بقاء ما كان على ما كان الى ان يثبت الناقل عن حكم الاصل الثابت ولم يوجد ومن ادعى شيئا فعليه البيان الرابع الاجماع فان جميع العلماء ممن نقلت اقوالهم واشتهرت مصنفاتهم عدوا المحرمات في النكاح واباحوا نكاح ما سواها ولم يعد احد منهم شيئا من المتنازع في جملة المحرمات بل ولا نقل عن احد من الثقات الذين يرجع الى اقوالهم ويعول على امثالهم بل في عبارة بعضهم ما يدل على المدعى ويشير اليه في موضع فمن ادعى التحريم في شيء من ذلك احتاج مع اقامة الدليل الى سلامة قوله حذرا من ان يكون خارقا للاجماع فان قيل هذا الاجماع الذي ادعيتموه لو ثبت لكان اجماعا سكوتيا وهو غير حجة عند المحققين كما تقرر في الاصول قلنا الاجماع السكوتي حقيقته ان يفتي احد من اهل العصر بحضرة الباقين فلا يصرحون بموافقته ولا يردون فتواه ولا كذلك محل النزاع لان الفقهاء لما عدوا المحرمات في النكاح بابا بابا واستوفوا اقسامهن

فيه وغيره ان لابد عوا من اقسام الحرمات شيئا الا ذكروه كان ذلك جاريا مجرى التصريح بحل ما سواهن
وهذا حينئذ لا سكوتي فان قيل قد ذكرت فيما سبق نسبة القول بذلك الى الشهيد ره فقد ثبت القائل
بالتحريم فحصل السلف والتزم المحذور قلنا هذه النسبة غير ثابتة عندنا فانا لم نجدها في مصنف منسوب
اليه ولا سمعناها ممن يركن الى قوله سيما ما يوثق بنقله وتستند اليه وانما كنا نجدها مكتوبة في ظهر بعض
الكتب الفقهية مستندة اليه وفي خلال المجاورة كنا نسمعها من بعض الطلبة الذين عاصرناهم وهؤلاء لو
طولبوا باسناد في ذلك يسكن النفس الى مثله لم يجدوا اليه سبيلا ومثل هذا لا يشفي غلة ولا يقطع
علة وقد رأيت في عصري كثيرا من الحواشي والقيود تنسب الى كثير من الحواشي منسوبة الى الشهيد وانا اجزم بنسبة
تلك النسبة والسر في ذلك تعرف الطلبة الذي بغير سلامة من الزيادة والنقصان والخطاء وسوء الفهم
وما هذا شأنه كيف يجوز ان يجعل قولا لاحد من المعتبرين ويدعى ثم يدعى مخالفته الاجماع او ما يكاد يكون اجماعا
ومخالفة ظاهر الكتاب والسنة والادلة الجليلة الظاهرة ويحرم لاجله تحريم ما هو معلوم الحل وينقطع به عقدة
النكاح ويحل بضع الرجل بسببه لمن سواه ويحكم بسقوط احكام الزوجية الثابتة شرعا بغير شبهة ان هذا
امر عظيم وبلاء مبين الخامس الاستصحاب وهو من وجوه الاول استصحاب الحال فان الزوجة
حل قبل الرضاع المذكور والاصل بقاء ما كان الى ان يثبت الناقل عن حكم الاصل الثابت ولم يوجد ومن
ادعى شيئا فعليه البيان وما يمكن ان يتعلق به الخصم من الاخبار ما ضعيف السند بين مادته مستوفا انشاء
الثاني استصحاب الاجماع الى موضع النزاع فان المرأة قبل الرضاع المذكور حلال اجماعا فكذا بعده عملا بالاستصحاب
وهذا الى ... من الاستصحاب حجة كما بين في موضعه الثالث ان حقوق الزوجية ثابتة قبل الرضاع
المذكور من الطرفين فكذا بعده لما تقدم من الاستصحاب فنفيها يحتاج الى دليل السادس الاحتياط فان
الزوج متعين على الاحتياط العام ولا ريب ان حل المرأة المذكورة لغير من هي زوجته لمجرد الرضاع المذكور
قول مجانب للاحتياط بل التدين وفيه من الاجتراء على الله والمخالفة لارشاد السنة المطهرة ما هو بين جلي
فان قيل بقاء المرأة المذكورة على حكم النكاح مع بعلها ايضا مخالف للاحتياط فتعارض الاحتياطان مثله

رضاع

قلنا لا نسلم فان ذلك انما يخالف الاحتياط لو كان له دليل من الكتاب او السنة او الاجماع على خلافه او كان
ثم اختلاف الفقهاء ظاهر شهير على انه لو شذ ذلك لم يثبتوا فالحكم على ما ثبت حتى يتبين كالحكم على ما كان
حلالا وان هذا من ذلك السابع انتفاء المقتضي للتحريم في المسائل المذكورة من حيث المعنى اما في الاولى
فلان ام المرتضع اعني المرضعة صار ولدها ولدا للفحل واخت الولد انما تحرم بالبنوة او بالدخول بامها وانما
وانما انتفى الامران جاز النكاح كما في اخت اخي الولد مع اختلاف العلاقة ومعلوم انتفاء الامرين هنا
على ان النبي انما قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب واخت الولد انما تحرم من جهة النسب اذا كانت
نسبا والا فتحريمها بالمصاهرة اعني كونها ربيبة مدخولا بامها والرضاع كالنسب لا كالمصاهرة واما
الثانية فلان اقصى ما يقال ان الزوجة اعني المرضعة صارت اما للولد وهي عمته ولا يلزم من ذلك تحريم
عمة الولد انما تحرم على من هي اخته اذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل على تحريم عمة الولد بوجه من الوجوه
الا اذا كانت اختا وحينئذ فالتحريم بسبب الاخوة لا بسبب عمومة الولد ولا اخوة بين المذكورة وبين اب
المرتضع اعني زوجها بسبب الرضاع والحكم في المسئلة الثالثة اظهر لان خالة الولد لا تحرم الا بالجمع بينها
وبين اختها وذلك منتف هنا واما في الرابعة فلانه اقصى ما يقال ان المرضعة صارت جدة الولد من
الرضاعة وانتفاء تحريم جدة الولد من الرضاعة سيأتي بيانه في الكلام على المسائل الثلث
التي هي موضع خلاف للاصحاب على انه لو ادعى انتفاء التحريم فيها بغير خلاف لكان امكن نظرا الى الحق
الرضاع المشكوك في كونه محرما للنكاح المعلوم حله وان بعد لان الاصل عدم الوقف واما في الخامسة فلان
المرضعة اعني الزوجة قد صارت بنت اخي ولد صاحب اللبن وبنت اخي الولد انما تحرم باحد السببين
السابقين اعني كونها بنت الابن او كونها بنت اخت ولده والتقريب ما تقدم ومن ذلك يعلم الوجه في
السابعة والثامنة لان المرضعة صارت بنت ابن عم ولده او عمته او بنت ابن خال ولده او خالته واما
في التاسعة فلان الزوجة قد صارت ام اخي الزوج وام الاخ انما تحرم بالامومة او بكونها موطوءة الاب واما
في العاشرة فلانها وان صارت ام الحافدة الا انها لا تحرم الا بكونها زوجة ولده واما في الحادية عشر فظهر

لان ولد الاخ لا يحرم واما في الثانية عشر فلانها وان صارت ام عمه او عمته لا يحرم المحرم في ذلك الا الموطوءة
الاب او كونها مدخولة الجد وقريب منه الحكم في الثالث عشرة ومما يشهد لذلك من عبارات الفقهاء قول الشيخ
في المبسوط بعد ان ذكر احكام الرضاع فاذا ثبت هذا فانما يحرم من الرضاع الاعيان السبع التي مضى ذكرها
بحرمة واراد بالاعيان السبع الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات
الاخت وهذا صريح في المراد وقال ايضا يجوز للفحل ان يتزوج بام المرتضع وبنته واخته وجدته ويجوز لوالد هذا
المرتضع ان يتزوج بالتي ارضعته لانه لما جاز ان يتزوج ام ولده من النسب فبان يجوز ان يتزوج ام ولده
من الرضاع اولى قالوا اليس لا يجوز ان يتزوج ام ام ولده من الرضاع فكيف جاز ذلك وقد قلتم انه يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب ما حرمت بالنسب بل بالمصاهرة قبل وجود النسب فالنبي قال انما يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب فانظر الى ما ارشد اليه من التعليل والتوجيه وان التحريم في الرضاع فرع التحريم في النسب
فما لم يثبت نظيره بحقيقة النسب المقتضية للتحريم لم يثبت التحريم وحكى العلامة في المختلف عبارة ابن حمزة
وهي لا تخلو من اضطراب ولكن ذكر في اخرها ما صورته ويجوز للفحل التزويج بام الصبي وجدته ولوالد الصبي
التزويج بالمرضعة وبامها وبجداتها وقال ابن البراج في المهذب ويجوز ان يتزوج الرجل بالمرأة التي ارضعت
ابنه وكذلك يزوجها من بنيه غير الذي ارضعته فلا تحرم عليهم لانها ليست بزوجة لابيهم وانما حرم الله تعالى
نساء الاباء وهذه المرأة ليست نساءهم وهكذا يجوز ان يتزوجوا امهاتها التي هي رضيع اخيهم وولدها
وولد ولدها وكذلك يتزوج الرجل بنات المرأة التي ارضعت ولده وبنات بنيها لانهن لم يرضعن من
لبنه ولا يكون بينهن وبينه قرابة من رضاع ولا غيره وانما يحرم نكاحهن على المرتضع فانظر الى وضوح تخلصه
من التحريم في المذكورات بنفي المقتضي له حيث ان المقتضي له اما القرابة بالنسب او الرضاع او المصاهرة وجميع
ذلك منتف في المذكورات وهذا بعينه آت في المسائل المذكورة والحاصل من ذلك ان تحريم الرضاع مقصود
على نظير المحرمات بالنسب دون المحرمات بالمصاهرة والحديث النبوي يرشد الى ذلك قال العلامة في
التذكرة ما صورته يحرم في النسب اربع نسوة قد يحرمن في الرضاع وقد لا يحرمن الاول ام الاخ في النسب حرام

رضاع

لانها اما ام او زوجة اب واما في الرضاع فان كانت كذلك حرمت ايضا وان لم يكن كذلك لم تحرم كما لو ارضعت
اجنبية اخاك لم تحرم الثاني ام ولد الولد حرام لانها اما بنته او زوجة ابنه وفي الرضاع قد لا يكون امهما
مثل ان ترضع الاجنبية ابن الابن فانها ام ولد الولد وليست حراما الثالث جدة الولد في النسب حرام
وفي الرضاع قد لا يكون كذلك كما لو ارضعت اجنبية ولدك فان امها جدته وليست بامك ولا ام زوجتك
الرابع اخت ولدك في النسب حرام عليك لانها اما بنتك او ربيبتك واذا ارضعت اجنبية ولدك
فبنتها اخت ولدك وليست بنتا ولا ربيبة ولا تحرم اخت الاخ في النسب ولا في الرضاع اذا لم يكن اخت له
بان يكون لك اخ من الاب واخت من الام فانه يجوز للاخ من الاب نكاح الاخت من الام وفي الرضاع لو ارضعت
امرأة وارضعت صغيرة اجنبية منك يجوز لاخيك نكاحها وهي اختك من الرضاع انتهى وهذا تصريح منه بالمراد
وتنبيه على ان علة التحريم هي صيرورة المرأة بسبب الرضاع احدى المحرمات بالنسب لا بالمصاهرة فان قلت سيأتي
حكاية خلاف الاصحاب في بعض المسائل المذكورة قلنا لكن ذلك لا يضرنا بعد كون الدليل دالا على المراد و
نافيا لمقالة الخصم وقال في التحرير ولا باس ان ينكح ام البنت التي لم ترضعه قلت مراده لو ارتضع صبي وصبية اجنبيان
من امرأة من لبن واحد كان له ان ينكح ام البنت التي لم ترضعه لانها وان كانت ام اخته الا انه لا نسب بينه و
بينها ولا مصاهرة وام الاخت من النسب انما حرمت اما لانها ام او لانها موطوءة ابيه قال ايضا ولو ارضعت
امرأة صبيين صارا اخوين ولكل منهما ان ينكح ام الاخر من النسب بخلاف الاخوين من النسب لان ام الاخ
من النسب انما حرمت لانها منكوحة الاب بخلاف ام الاخ من الرضاع وكذا لو كان لاخيه من النسب ام من الرضاع
جاز ان يتزوجها وكذا لو ارضعت امه من النسب صبيا صار اخاه ولو كان له ان يتزوج امه هذا كلامه فانظر
الى جملة هذه المسائل التي نفى عنها التحريم والى الاستدلال كيف يفضي الى محل النزاع في كلامنا بانتفاء التحريم اذ لو
التحريم في شيء من المسائل السابقة للزم مثله هنا اذ ام الاخ والاخت من الرضاع قد صارت بمنزلة ام الاخ
من النسب وقال المقداد في كنز العرفان ما صورته قال الزمخشري قالوا تحريم الرضاع كتحريم النسب الا في مسألتين
احداهما انه لا يجوز ان يتزوج اخت ابنه من النسب والعلة وطؤه امها وهذا المعنى غير موجود في الرضاع و

ثانيها الاخوان يتزوج ام اخيه من النسب وعموم الرضاع لان المحرم في النسب وطي الاب اياها وهذا المعنى غير
موجود في الرضاع وكذا استثني مسئلتان اخريان احديهما ام الحفدة وثانيهما جدة الولد فانهما محرمتان من النسب
دون الرضاع اما ام الحفدة فلانها بنتك او زوجة ابنك ولو ارضعت اجنبية ولد ولدك لم تحرم واما
جدة الولد فانها امك او ام زوجتك ولو ارضعت اجنبية ولدك كانت امها جدة ولدك ولم تحرم عليك
قال المقداد وفي هذه الصور نظر لان النص انما دل على ان جهة الحرمة في النسب جهة الحرمة في الرضاع والجهات
التي في هذه الصور ليست جهات الحرمة في النسب فان جهة اخت الابن مثلا لم يعتبر من جهات الحرمة بل المعتبر
فيها اما كونها ربيبة واما كونها بنتا وامرهما من جهات الحرمتين لو وجدت كانت محرمة ويوضح ان اخت
الابن اذا كانت بنتا يكون لها جهتان جهة الاختية للابن وجهة البنتية لك ولا شك في تغايرهما
المفرد على الحرمة من جهة البنتية لا من جهة الاختية للابن وكذا اذا كانت ربيبة كان لها جهتان
الاختية للابن وكونها ربيبة وجهة الحرمة فيها ليست الا كونها ربيبة على ان جهة الحرمة بحسب المصاهرة
لا بحسب النسب فلا يصح الاستثناء من جهة حرمة النسب هذا كلامه وانت اذا تاملت هذا الكلام
وجدته شاهدا لما نريد وانما بيناه ان ما نحن فيه من هذا النوع وقد وقع لي تحقيق كتبته مقدما على بعض هذه
المسائل وهو امرءة الرجل الذي ارضعت ابن اخيها هل يحرم عليه لانها صارت عمة ولده وهي بمنزلة الاخت
ام لا وحاصل ما كتبته في الجواب ان العمومة من طرف الاخ النسب لا من طرف الفحل اعني صاحب اللبن
فان صاحب اللبن لا قرابة بينها وبينه بنسب وهو ظاهر ولا رضاع لعدم ارتضاعهما بلبن فحل واحد
والمقتضي للتحريم في عمة الولد القرابة بينها وبين ابيه اعني اخوتها له اما بالنسب او بالرضاع فان ثبوت
العمومة المذكورة تابع لاخوة الاب وهي منتفية من طرف الفحل اصلا ورأسا وثبوتها من طرف الاب
لا يقتضي ثبوتها من الطرف الاخر قطعا فينتفي التحريم بينهما اذ هو فرع القرابة المنتفية والذي اوقع في الغلط
صدق اسم العمومة للولد على المذكورة مع عدم ملاحظة اختلاف جهتي الفحل والاب النسبي فان قيل الس قد
روى الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال سأل عيسى بن جعفر بن عيسى ابا جعفر الثاني عليه السلام ان امرءة ارضعت لي

صبيا فهل يحل لي ان اتزوج ابنة زوجها فقال لي ما اجود ما سألت من هيهنا يؤتى ان يقول الناس حرمت عليه امرءته من
قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غيره فقلت له ان الجارية ليست ابنة المرءة التي ارضعت لي هي ابنة غيرها فقال لو كن
عشرا متفرقات ما حل لك منهن شيء وكن في موضع بناتك وروى يعقوب في الصحيح عن عبد الله بن جعفر قال
كتبت الى ابي محمد عليه السلام ان امرءة ارضعت ولدا لرجل هل يحل لذلك الرجل ان يتزوج ابنة هذه المرءة ام لا فوقع لا
تحل له وروى ايوب بن نوح قال كتب علي بن شعيب الى ابي الحسن عليه السلام امرءة ارضعت بعض ولدي هل يجوز لي ان
اتزوج بعض ولدها فكتب لا يجوز ذلك لان ولدها صارت بمنزلة ولدك فهذه الروايات الثلث دالة
على من صار بالرضاع في موضع المحرم حرم نكاحه وذلك دال على التحريم في المسائل المتنازع فيها قلنا الجواب
عن ذلك من وجوه **الاول** ان الروايات الثلث تضمنت وقائع معينة فلا عموم لها وما هذا شانه
لا يكون حجة على محل النزاع فان قيل اليس قد تضمنت تعليل التحريم بانهن في موضع بنات الذي ارتضع فانا
اسقطنا الدلالة الصريحة الا انه لا يجهز منصوص العلة اجيبنا بان الثانية منهن لا تعليل لا تعليل
فيها فلا دلالة لها بوجه واما الاولى والثانية فانهما وان تضمنتا التعليل كما ذكر في السؤال الا ان ذلك لا
يفيد المدعاه المحض لان التعليل في النصوص انما يقتضي ثبوت الحكم حيث يثبت تلك العلة بعينها لا حيث
يثبت ما اشبهها فان ذلك عين القياس الممنوع منه ونحن نقول بالموجب فانا بعد تسليم الدلالة المذكورة في ثبوتها
الفوائد بحكم بالتحريم حيث صارت بمنزلة الولد وهو المنصوص والمتنازع فيه ما اذا صارت بمنزلة المحرم
مطلقا واين هذا من ذاك فمن عاد لتعدية الحكم المستند الى العلة المنصوص عليها انتفت تلك العلة لكن يثبت
فيه ما هو شبيهها فقد ارتكب العمل بالقياس وخرج عن الاصول المقررة وذلك باطل وقول في الدين بغير علم
الثاني ان التعليل المذكور واما الاولتان لان موضع البنات الحقيقية ومنزلتهن في قوله وكن في موضع
بناتك وقوله صارت بمنزلة ولدك غير مراد قطعا اذ لا معنى له والمجاز غير متعين لاحتمال ارادة المساوات
في الوصف المقتضي للتحريم وارادة غير ذلك كالاحترام واستحقاق النفقة مثلا ومع الاحتمال المذكور كيف يمكن
الحمل على ذلك المعنى لتحصيل تعدية الحكم الى محل اخر سلمنا الحمل على المساوات لتقييد فالمراد من صدق المساوات

المساوات من بعض الوجوه ام من جميعها لا جائز ان يراد البعض والا لثبت التحريم بالمساوات في امر ما
يقتضي التعليل المذكور ولا جائز ان يراد المساوات من جميع الوجوه لامتناع تحققه ولا من وجه معين
بخصوصه لعدم اشعار اللفظ بشيء **الثالث** انا اذا سلمنا دلالة الروايات المذكورة على المراد بعينه
مانع مما ذكر امكن التنزيل بوجه اخر وذلك لان حكاية الحال في السؤال اعني قوله امرءة ارضعت لي صبيا
فهل يحل لي ان اتزوج ابنة زوجها يحتمل كون زوجها هو صاحب اللبن وغيره ومع ذلك فيحتمل كون
البنت المذكورة منها ومن غيرها وترك الاستفصال في نحو ذلك دليل العموم فيقتضي تحريم بنت الزوج
من غيرها وان لم يكن الزوج هو صاحب اللبن وهو باطل بالاجماع ومثل هذا بعينه ات في الثانية لان الشائع
لان في قوله في السؤال هل يحل لذلك الرجل ان يتزوج ابنة هذه المرءة وقوله هل يجوز لي ان اتزوج
بعض ولدها كما يحتمل ان يكون ابنة المرءة ابنة لصاحب اللبن يحتمل ان يكون ابنة لغيره لبعد كما يحتمل
كونها ابنة لها من النسب يحتمل كونها ابنة لها من الرضاع فيقتضي ترك الاستفصال تحريم بنت المرضعة
من الرضاع بلبن فحل اخر على الصبي وهو باطل قطعا ومع ذلك فيها مكاتبتان وما هذا شانه كيف
يتمسك به بل كيف يعدى حكمه الى غيره قياسا واما المسائل الثلث التي تكلم فيها الاصحاب **فالاول**
ام ام المرتضع نسبا او رضاعا هل يحرم على صاحب اللبن اعني الفحل ام قولان للاصحاب احدهما وبه قال
الشيخ في المبسوط وابن حمزة وابن البراج والعلامة في التحرير والقواعد والتلخيص وظاهر عبارته في الارشاد
عدم التحريم لعدم المقتضي له فانه ليس الا كونها جدة ابنه وذلك لا يصلح دليلا على التحريم لان جدة الولد
انما حرمت بالمصاهرة اعني الدخول بابنتها وذلك منتف هيهنا فيتمسك باصالة الحل الى ان يثبت الدليل
المحرم والثاني وبه افتى الشيخ في الخلاف ونقله ابن ادريس واختاره العلامة في المختلف مع اعترافه
بقوة المذهب الاول التحريم وفي التذكرة لم يصرح بشيء لكن الظاهر منه الميل الى التحريم وحجتهم ما تقدم من
الاخبار الصحيحة وحسن الاستدلال بها حكمهم بتحريم اخت الابن من الرضاع وجعلها في موضع البنت
واخت الابن تحريمها بالنسبة اذا كانت بنتا وبالسبب اذا كانت بنت الزوجة والتحريم هنا بالمصاهرة

وقد جعل الرضاع كالنسب في ذلك فيكون في ام الام كذلك وليس قياسا لانه يجري من كل على حكم الكل
كذا احتج شيخنا في شرح الارشاد وفيه نظر اما اولا فلان ما اشار اليه بقوله في ذلك هو تحريم بنت الزوجة
جعل الرضاع كالنسب في تحريم بنت الزوجة اي كما تحرم بالنسب تحرم بالرضاع ومعلوم ان تحريمها اذا لم تكن
بنتا ليس بالنسب انما هو بالمصاهرة فلا يستقيم قوله جعل الرضاع كالنسب في ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم
من ثبوت التحريم في هذا الفرد المعين مع خروجه عن حكم الاصل وعن القواعد المقررة لورود النص عليه بخصوصه
تعدية الحكم الى ما اشبهه من المسائل فان ذلك عين القياس وادعاؤه نفي القياس عنه واعتذاره بانه نسبه
جزئي من كلي على حكم الكلي لا يفيده شيئا لان تعريف القياس صادق عليه فقد عرفت بانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع لعلة جامعة بينهما والاصل بما ذكرتم هو اخت الولد من الرضاع والفرع هو جدة الولد من الرضاع والحكم
تعديته هو التحريم الثابت في الاصل بالنص وما يظن كونه علة التحريم هو كون اخت الولد من الرضاع في موضع
من يحرم من النسب اعني البنت النسبية وهذا بعينه قائم في جدة الولد من الرضاع فانها في موضع جدة من
النسب بل ما ذكرتم اسوء حالا من القياس لانك قد عرفت ان القياس تعدية الحكم من جزئي الى اخر لاشتراكهما
فيما يظن كونه علة الحكم وهو قد حاول تعدية الحكم من الجزئي الى الكلي ونص على العلة وثبوتها في الفرع
كلامه واعرب عبارته تسميته ذلك تنبيها على الحكم ونفي عنه اسم القياس وذلك لا يخص من الارادة والاعتراض
ولا يلتبس على الناظر المتامل كونه قياسا **الثانية** اولاد الفحل ولادة ورضاعا هل يحرم على اب
المرتضع ام لا الخلاف هنا كالخلاف فيما سبق بعد ان التحريم هنا ارجح عملا بظاهر دلالة النصوص كما انه
محذور في استثناء هذه المسئلة من فاعدة عدم التحريم في الرضاع بالمصاهرة لاختصاصها بالنص
فان قيل النصوص السابقة دلت على تحريم اولاد المرضعة وهو يقتضي شيئين احدهما عدم الاستفادة تحريم اولاد
الفحل من غيرها مطلقا التحريم والثاني تحريم اولادها من الرضاعة وان كان بلبن فحل اخر لعموم صدق
اولادها عليهم وانتم لا تقولون به قلنا اما الامر الاول فضعيف بالنسبة الى الروايتين الاخريين والمانع
الى الاولى لا غير لانها مصرحة بتحريم اولاد الفحل فان دل السؤال المعروف به ولا يضر التعبير بالنفي فانه

وان كان اعم من الفحل الا ان الاصحاب مطبقون على ارادة صاحب اللبن ولعلهم فهموا من لفظ او استدلوا
اليه باقتضاء الاجماع له واما الامر الثاني فالعموم بحسب اللفظ ثابت لكن الاجماع منعقد على اعتبار اتحاد الفحل
في ثبوت التحريم فان قيل هذا شان اولاد الفحل بالنسبة الى المرتضع فما تقول في اولاد ابي المرتضع ولادة
ورضاعا واخواته هل يحرمن على الفحل ام لا قلنا الخلاف الساري جار هنا وقد صرح العلامة بعدم التحريم
في التحرير في المبحث السادس من اللواحق بما صورته قال الشيخ في الخلاف انا حصل الرضاع المحرم لم يحل للفحل
نكاح اخت المرتضع بنسبه ولا لاحد من اولاده من غير المرضعة ومنها لان اخوته واخواته صاروا بمنزلة
اولاده وليس بمعتمد وفي القواعد بعد ان قوى عدم تحريم الرضاع بالمصاهرة فرع عليه عدم التحريم في
المسائل المذكورة وقد صرح بعدم التحريم في هذه المسئلة قال فللفحل نكاح ام المرتضع واخته وجدته
الظاهر عدم الفرق بين بنات الفحل بالنسبة الى ابي المرتضع واخوات المرتضع بالنسبة الى الفحل نظرا الى
العلة المذكورة في الحديثين السابقين فان كان ما هو وجب التمسك بمقتضى العلة المنصوصة والا انتفى
التحريم في المقامين وعلى كل حال فالعمل بالاحتياط فيهما اولى واحرى **الثالثة** هل لاولاد ابي المرتضع الذين
لم يرتضعوا من هذا اللبن ان ينكحوا في اولاد المرضعة ولادة وفي اولاد فحلها ولادة ورضاعا قولان
للاصحاب يجيء ما سبق لكن القائل بالتحريم هنا هو الشيخ في الخلاف والنهاية قال ابن ادريس قول شيخنا ان ذلك
غير جائز واي تحريم حصل بين اخت هذا المولود المرتضع وبين اولاد الفحل وليست هي اختهم لا من امهم ولا
من ابيهم والنسب حصل اصلا للرضاع في التحريم فقال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وفي النسب
لا يحرم على الانسان اخت اخيه لا من امه ولا من ابيه وفي المبسوط حكم بعدم التحريم في ذلك والحاصل
ان ما اصله من ان التحريم يتعلق بالمرتضع وحده وبمن كان من نسله دون من كان من طبقته لانه لا نسب بينه
وبين اخت اخيه ولا رضاع وهو واضح فمن قيل النص الدال على التحريم هنا الزاما لا انه لا نسب
بينهم ويمنع ما انتفى تحريم اولادها على ابي المرتضع معللا بانهم بمنزلة اولاده في التحريم لزم من ذلك ان يكونوا
لاولاده كالاخوة فيحرم بعضهم على البعض لان البنوة بالنص ثابتة له فيثبت الاخوة فيلزم التحريم قلنا مع

نعم العلم العليم